D
3 1 . . 88877464

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
Algoma University, Trent University, Lakehead University, Laurentian University, Nipissing University, Ryerson University and University of Toronto Libraries

http://archive.org/details/revuedestudesjui54soci

79
096
506

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

LIV.

VERSAILLES. — IMPRIMERIE CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

P
ha Or&S
R

REVUE

DES

ÉTUDES JUIVES

PUBLICATION TRIMESTRIELLE

DE LA SOCIÉTÉ DES ÉTUDES JUIVES

TOME CINQUANTE-QUATRIÈME

PARIS

A LA LIBRAIRIE A. DURLACHER

83 bis, RUE LAFAYETTE

1907

436212
6.6.45

LIBRARY
OCT
24
1980
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
101
R45
t.54

LES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI

DANS LA BIBLE

(SUITE [1])

NOMBRES

II, 17, איש על ידו. Chacun à sa main (à son aise) :

A אֵינְשׁוֹן אַיְשָׁא *En'son Ajjse* — E P ארן שון אישא — N ארן שון איש — *K* ?... אשראיי — M ?... אינשון — A אנשון אייש — O אנשאישש *C* אינשון הישי — *F* אינשון אייש [2].

1. Voir *Revue*, t. LIII, p. 161.

Nous donnons ici quelques corrections à nos notes du précédent fascicule :

P. 170, n. 2, lire : floccus.

P. 171, n. 4, lire : péyséd (cf. *Gl. héb. fr.*, *peyselés*, *Romania*, XXXIII, 592, et voir ci-dessous, p. 182, n. 2).

n. 5, lire : * *ad* + *pacamentum*.

P. 172, n. 2, lire : * *distallare*.

n. 8, lire : * *tenuas*.

P. 174, n. 1, lire : madrine, marquer *au lieu de* masquer.

n. 2, lire : * *mansionata*.

n. 6, lire : corjéde.

P. 176, n. 2, 3, 4, lire : * *peduclaria*, * *raniclata*, *peduclata*, pedoiliée.

P. 177, n. 1, ajouter : cf. *Gloss. héb. fr.*, *jaloynes*, et *Rom.*, XXXVI, 347.

P. 182, n. 2, lire : paysés (cf. p. 171, n. 4) ; *H* donne : péysols, E tisus, F téysins.

P. 183, n. 2, lire : Lire : vedile.

n. 3, lire : croc.

P. 187, n. 2, ajouter : Mais lire plutôt foer, avec E H S. Mod. : foyer.

P. 188, n. 2, effacer : vautour.

P. 191, n. 3, lire : rodonier.

P. 192, n. 3, lire : teyle, de * *thecula*.

P. 193, n. 3, lire : * *granatos*, * *granaticium*.

n. 2, lire : cojongle. — *L. Brandin.*

2. Lire : én son aise, mod. à son aise. (Sur *aise* voir Thomas, *Romania*, XXI, 506.)

IV, 9, נרתיה. Ses lampes :

A לוּצֶשׁ *Luçes* — *O G E L* F H Q S *C D* לוציש — D E N I O *K J B H* לוצש — M לוצאש — A B לוצי׳ — *F* לאוצש — *I* לוצינש — *P* לוצרניש P לוניש [1].

— 14, יעים. Les pelles :

A וְדִילָא *Vedile* — *O P E G L C* E H I N O Q *F K I* M וודיל — *J* וַדֵּיל — B וודילו — D באיל — *B* ודיול — *H* ואדיל — S בדיל [2].

VI, 23, אמור. Disant :

A דִישַׁנְטְ *Disant* — *N* דיזאנט — Θ *H* D דיזנט — H דיזאונט — E P דישאנט — *O* דישניט — *K J* M O דישנט — Υ Ψ דישונט — Σ דִישַׁנְטְ.

VIII, 4, מקשה. Frappé au marteau :

A בַטְדִיץ *Batediç* — *O L M E C D F* B E F I O Q S *K J I* בטדיץ — *P* בטריץ — *H* בטאיץ — *N* C באטייאיץ — H בטיץ — R בדיריץ [3].

XI, 5, קשאים. Des concombres :

A קוֹמְקוֹבְרֵשׁ *Komkobres* — *C P L G* קוקומריש — *O E* Q קוגומריש — E H S *F* קוגומבריש — P קוגמריש — O קונקומברש — N קומקוברא — R קוקומבריש — I קגמברוש — F *N* קומברש — D קונברש — *I* קוקונבריש — *B* קונקובריץ — *H* קונגרובש — M מקומבריש — *D* קונומובריש — *K* קונברש.

Ibid., אבטחים. Des melons :

A בּוּדֵיקְשׁ *Boudeks* — I *F O* בודיכש — M בודייכיש — P בודיבש — *B* בודקלש — E H בוריקש — Q *E* בוריקיש — *L* בריקש — O *N* בוריכש — *H* בורכש — F בורכיש — N בוריכלש — D בורייבש — S בירקיש — *K* בוריכט — *D G* ביריקש — *P* בירכיש — R מילוניש — *C* מילוני — *I* מילונש [4].

Ibid., חצירי. Des poireaux :

E N O P *F K O P* פורילש *Porels* — *H* פורייץ — *N* D פוריאש — F פוריל — M *A* פוֹרֶשׁ.

XI, 7, כזרע גד. Comme de la graine de coriandre :

A O *I J* D *O N* אליינדרא *Aljjndre* — Q M N אילינדרא — *K* אליינדירא

1. Cf. t. LIII, p. 185, 5. *P* donne luçèrnes.
2. Cf. p. 183, 2 et *errata*.
3. Formé sur battre ; cf. p. 180, 1 ; 181, 1.
4. Lire : budékes, avec *A* ; cf. *Romania*, XXXV, 459. R *C I* donnent mélons.

F אלונדרש — R H קוליינדרא — E I S *L* קוליינדרי — *G* כוֹלְיַינְדְרִי — *E* כוליאנדרא — P קוליאנדרא — B קוליינטרא — F קוליינד — *D* קוליאנרי — *C* קולינטרי[1].

XI, 7, בדלח. Cristal :

I D E F N O P S *C K F B O E L G* קרישטל *Kristal* — *A* קְרִישְׁטַל — *J* קריישטל — Q קרישטיל — R קרישטלדו — H קרישטלו — *N* קריטאל — M קריטל — *P* קרשטלוש.

— 8, שטו. Se promenaient :

A אֵישְׁבַּנְיֵיאֵיר *Esbanejjer* — D E F M N P *B E* אישבנייר — *F* אישבנאיר — *K* אישביירא — I O Q *E* אשבנייר — *N* אייבאנייאייר — H אבבנייר — *H* אשטבנייר — *D* ישבנייר[2].

— 29, המקנא אתה לי. Es-tu jaloux pour moi, sens de : ardeur pour ou contre :

C אינפרינמנט *Enprenmnt* — S אינפרמנט — B N אנפרינמט — O *N* E אנפרנמנט — R אינפרנמט — G אפרינמינ — I Q אינפריט — *C* M אינסרינט — P אנפירט — I אינפרימינט — *A* אֵינְפַּרַנְט — P אנפרידנט — *I* אינפרימינט — *H* אנפרינמנט — *E* אנפרמנט[3].

XIV, 36, הבה. Propos :

A פַּרְלַדִּיץ *Parledīç* — *K I O C D* פרלדיץ — B N P R S *P L* פרלריץ — H M פרליץ — E פרליש — *B O* פלדיץ — *F* פרלדיץ — *N* פארלייאיץ — *G* פרדליץ[4].

— 44, ויעפילו. Ils s'entêtèrent :

A אַנְגְרֵיש *Angrès* — *B O N* D H O *F* אנגריש — B E M N P S *K C* אינגריש[5].

XV, 20, חלה. Un gâteau :

A טוֹרְטֵיל *Tortel* — *E G L C* B E H I P R טורטיל — *B* טורטייל — *P* טורטלא — S טורטילי[6].

— 33, רגום. Lapide, verbe au gérondif, tel que faisant :

A פַּיְיִשַׁנְט *Fajjsant* — B F N P S *C K* פיישנט — *F N* פיזנט — *B* פיישינט — *O H* פישנט — O פיזנט — H *P* פצינט — D פיאנט — E פשנט.

1. Cf. p. 1794, Il semble bien qu'il y ait deux mots distincts : aliandre et coliandre (voir *Gloss. héb. fr.*).
2. Esbanéiér = se divertir en anc. fr.
3. Lire : enprénemant, c.-à-d. action de prendre feu ; cf. p. 179, 6.
4. Cf. p. 172, 1.
5. Angrés a en ancien fr. le sens de difficile, mécontent, etc.
6. Cf. fr. mod. : tourte et tourteau.

Ou allant :

A אָלַנְט *Âlant* — *B HN C* M P D E O S אלנט — *F* אלארנט — N אלרנט — H אלינטי — *P* אדנט.

XVII, 3, פחים. Des plaques amincies :

B *I* E H M P R *C D K J E G* טינביש *Tinves* — *B O Q* N Q S טינבש — O *A* טנווש — *F H* N טנבש — *P* טיבנש — I טינכנש — *P* סוטילי [1].

— 4, וירקעום. Ils les laminèrent :

A אֵינְטַוִירְט *Entavirt* — *B H P F* איטנבירט — H איטנביר — M N איטינבריט — E איטנבירש — *C* אטיברנט — *K* אנטיבש — B אטיבירילט — *P* אטינביריש — *E* אוטנדרט — *N* אייטנדירט — D אייטנדרט — I אשטנדריש — S אטנירנט — Q אֵישְׁטֵישין אֵילְש — 9 אטינביר [2].

— 25, תלנתם. Leurs murmures :

A מוּרְמוֹרְדִיץ *Mormordiç* — *O E N* מורמורדיץ — *B* מורמדיץ — B מורמורריץ — H O R *L P* מורמוריץ — *H* מורמורליץ — *F* מורמולדיץ — *C D* מורמריץ — N מורמילריץ — E מרמורדיש — M מוממידיץ [3].

XXI, 4, ותקצר נפש העם. Ils perdirent courage :

A אֵינְקְרוֹט לוֹר *Enkrout lor* — *H* M N E אנקרוט לור — *O* אינקרוט לוד — O אנקרוט — P אנקרוט לוש — B אינקרו׳ — H אינקורילטור — *F* אנקרושט — *C* ור.....׳אנקר [4].

— 5, נפשנו קצה. Notre âme est dégoûtée :

A אַנְקְרוֹיְיִשְׁט *Ankrojjst* — N P *K* אנקריישנט — *F* אנקריישונט — *H* אקרישנט — *N* איינקריישט — *P* B אינקרישר — *G C* אינקרשיר — M אנקרישש [5].

— 8, נס. Une perche :

A פירְקָא *Perke* — *B H N* D פיירקא — *O E* B M P *C* N פרייא — E O פרקא — *J K* פירקא — *E P* פורקא — R *D* פירטיקא — H פירטגא [6].

1. Lire : ténves (* *tenuas*).
2. Lire : Enténvirt (de * *tenuam*). E *N* D I donnent des formes de estandre (*ex* + *tendere*), O lit éstésén éles.
3. Lire : murmurediç, formation en-*aticium* analogue à parlediç, etc.
4. Énkrut, parf. de encroistre, cf. p. 170, 1.
5. 3e p. s. prés. de ancroistre. *P* B G *C* donnent enkréser, M donne ankréses, correspondant au v. fr. engrossier.
6. Lire : pérche. R *D* donnent pertica, qui est italien.

XXIII, 27, וקבתו־לי. Tu me le maudiras :

A N מַלְדִירַש לוֹי *Maldiras lui* — *B* מֹלדירַש לֹוִי — *N* מָאלדיראש לוי *G* מלדירש לואי — A E H M O מלדירש לוי — S מלדירש — *K F* מלדירש לויי.

XXIV, 27, דרך כוכב. Un astre s'élance :

A דֵישְׁטַנְט *Destant* — M *C* O דישטינט — *B* דֵשֵׁטְנְט (= דשטנט) E N P דישטנט — D *H N* דשטנט — M דישטינש — H אישטינש — *P* B דישטנדר' — *L G* דירשיר — A שייטנץ [1]?

— 17, וקרקר. Et transpercera :

A פרוייר *Projjr* — *B* פּוּרְיֵיר — *H* פויריר — *E* פורר — *P* פריר — *F* E H O N פורייר — A פוריר — M פורייאיר — *N* D פֿולייר — P *C* פודייר [2].

XXV, 11, קנאתי. Mon ardeur :

A אֵינְפְּרנמנט *Enprnmnt* — *G* N אינפרינמינט — *H N* M O אנפרנמנט — P אינפרינימנט — E אנפרימנט — F אנפרמינט — *F* אנפרימנט — *P* אינפרדימנט — *O* איפירנימש — *K* אינפרט — H אמרינמאנט — S אנפרינמינטו — R אנפרינימינטו — *I* אנפרימינט [3].

XXXIV, 6, ים. Les îles de la mer :

A B אילְש *Iles* — *J* D A N P E I F O *C* אישלש — *H M N* אילש — *O* איילש — *G L D* אישוליש — *P* R איסוליש — H איזוליש — *I* אשליש — *K* אשלש — E אישולש [4].

— 7, תתאו. Vous tracerez la limite en penchant, sens qui se retrouve dans le mot תא, chambre dont les murs sont penchés :

A אַפַּנְטִיץ *Apantiç* — *N K* O אפנטיץ — *F* אפונטיץ — D E *B O G L* אפנדיץ — A I S *D P C* אפינדיץ — *J* ארפנטיץ — P אפונדיץ — H אפינדץ — M *I* אנפדיץ — N אנפטיץ — R אנדו — *H* אפנטיש [5].

1. Du verbe : destendre, mod. détendre.
2. Lire : forér, avec E *P* A, de *forare* (mod. : perforer). Les autres mss. lisent foréier, forme faite sur un composé de forare (* *forizare*).
3. Lire : énprenemant.
4. Lire : isles, avec la majorité des mss.
5. Mod. : appentis, cf. *Gloses de Gersch.*, 4.

DEUTÉRONOME

I, 16, שמע. Ecoutez, mot à mot : écoutant :

B אוֹדַנְט *Ōdant* — D E M N S *D K* אידיט — *A* אוֹאַנְט — P אוודנט, אלנט — *S H* אוייננט — *O* אוודינט — *P* אנדנט — *G* אודנטי — *N* אוֹדָנט — H אנטינדיט [1].

IV, 24, אל קנא. Dieu jaloux de se venger :

A אֵינְפְרַנְדְרָא *Enprandre* — A M P אינפרינדרא — S אינפריטרא — *O* אינפדידרא — Ψ אנפרינדרא — *H* אנפרניירא — *N* אנפרנייאיירא *P* איפרדמנט — N אינפררר — E אנפרינמט — Υ אנפרנמאנט — Θ אנפרנט — Σ אנפידרא — F אנפרנמנט — H איפרימנט [2].

IX, 21, טחון. Moulant :

A מוֹלַנְט *Molant* — *P H* A E M N P *K S* 9 מולנט — O מולינט — S מילנט — *N* D מלונט — *F* מולונט — *B* מוֹלֹנְט — H מולאנט.

XIII, 6, סרה. Il a prêché la rebellion, ce qui se *détourne* de la vérité :

A דישטוֹלוּדא *Destoloude* — *B* דשטולודא — *D* דישטולורא — *H* דישדולטורא — E F דישטולדורא — N דישטולור — *F* P דישטולידא — M דישטולדא — O דישטוליר — 9 דישטולדוא — A דשטולרא — Υ דישטולודא — Ψ רישטולורא [3].

— 7, כי יסיתך. Quand te séduira :

A אַמֵיטְרָא *Ametrâ* — *O P H C F* A E F M N O S 9 אמיטרא — *I* אמיטרי — R אַמוֹנטַרֵי — *D* מונדרי' — *N* אַמִיטרַא [4].

Ibid., אשת חיקך. La femme de ton sein, qui t'est attachée :

A אפִּיקְיֵירָא *Āpikjjère* — *B* אפיקיידא — *E* אפיקייד̄א — M אפיקיידא N Σ אַפיקידא — *K* אפקד — M P אפיקיירא — H אפיקייטא —

1. De * *audantem*. H donne antandeit (entendait).

2. Verbe de (* *in* + *prendere*) « s'enflammer ». N donne l'adjectif enprénière, « qui s'enflamme ».

3. Part. p. de * *dis* + *tollere*, * *distollūta* ; lire : déstolude, c.-à-d. « détournement », p. p. fém. employé substantivement. E F donnent destolture.

4. Fut. de ametre (ab̄ + mittere). R donne amontaré. Si on la rapproche de *D* mondré, on verra qu'il faut faire abstraction de la ponctuation טַ et lire אמוֹנְטְרֵי *amontré* futur de amondre * *ab* + *monere*.

O אפיקירא — F אפקיידא — I אפיקיר — S אפיקייארא — A אפיקורא
E אפיקדא — *F* אפיקרידא — *S* אפייקדא — *O* אפיקייל — 9 אפיקא[1].

XIV, 5, ואקו. Le bouquetin :

A אֵישְׁטַנְבוק *Estanbok* — A E F I N *K I* H אשטנבוק — M O *B* אשטינבוק
— *J F H N L* אישטיבוק — *S* אישטינבוק — *C D* אישטנביק —
R אשטנביקו — *O P P G* אשתנבוק — S אשתנכיק — *M* בוק אשטיין
— *E* אשטבוק[1].

— 6, פרסה. Le plante du pied :

P E G L C D E I Q R פלנטא *Plnte* — P פלנסא[3].

— 16, התנשמת. La chauve-souris :

A קַלְוְשׁוֹרִיץ *Kalvesoriç* — *D J* A E H I M O P Q R S *S H E G L* קלבא
שוריץ — D *N* קאלבא שוריץ — *B* קלוושוריץ — *P* קלבא —
N קלבשוריץ — *K* קלבא שוריץ — *F* קולבא שוריץ — *I* כלבא שוריץ
B F קלבא שורץ — *C* קלבא שורייץ[4].

— 18, דוכיפת. Coq sauvage :

A הְרוּפָא *Heroupe* — *B H* A D E F I *C J I P* הרופא — H M N O P S *D E G*
L N הירופא — *K* רופא[5].

XVIII, 3, זרע. L'épaule :

I אשפלטא *Asplte* — *D K* אשפלא — *L I B C* H E N O S R *E G* אשפלדון
— P *J* אישפלדון — *A* אֵישְׁפְּרוֹן — *B* אשפולרון — *P* אישפלון —
H אשפאלרון — *N* איישפאלרון — A M אשפלרון — F אשפאלון —
Q אשפלדי — *S* אשפורלון — *F* אישפידון[6].

XXVII, 1, שמור. Gardant :

A גַּרְדַּנְט *Gardant* — *B* גַּרְדְּנט — *H* גארדנץ — N D *N S* גרדנץ —
F גרדונץ — *G* גוורדנט — B E H P גרדנט — M וורדנט — R גוורדנטו
— *H* גרדונט — *K* גרדנא.

1. Lire : afichiéde de *affixatam* devenu * *affiscatam*.
2. De l'allemand *steinbock* (cf. *Gloss. et Romania*, XXXVI, 347). M donne bukestein
3. Lire : plante.
4. Lire : Chalve soriç, F donne *Cholve* soriç forme intéressante pour la prononciation du groupe *a* + *l*.
5. Cf. p. 189, 1.
6. Lire : éspalte (lalin *spatula*). *D* K donnent espale. N espaleron, B espoleron. Les autres mss. donnent des formes plus ou moins corrompues de espaleron. *A* esperon (!)

XXVIII, 22, קדחת. Fièvre des malades :

F N מַלְוַרוי *Malvaï* — *A* מלְוַרוי — Σ Υ A B D E N O S *D* Ψ מלווי — *S H* מלוראי — *G L* מלאורי — *C* מלו — P מילוראיר — M מלויד — H מלאן — 9 מלוי [1].

Ibid., חרחר. Mal qui donne soif continuellement :

A אַיְשַׁרְדְמַנְט *Ajjsardemant* — *P* איישרדמנט — D *N* איישארטמונט — *H* אישרטמאנט — *F* Υ אישרטמנט — M ארשרדמינט — P אשיירדמנט — B אישידרמנט — N O אשרדנט — F אשיירטנאט — *S* אישטורדמ׳ — *D* אישטרטמאנט — H אישטרדימנט — E אייסטרדימינט — S אישטרדמנד — *K* Σ אשרדמנט — Ψ אישרדמינט [2].

Ibid., שדפון. Vent d'est :

A הַשְׁלֵי *Haslé* — *F* השלייש — E השלידא — 9 השליד — M השלידש — H הלאה — O הלא — Σ B Ψ השלי — Υ הַשְׁלֵיה — P השילי — *H E* האשלא [3].

Ibid., ירקון. Maladie qui dessèche et jaunit le blé :

K A B E M O קמא *Kme* — *A* קְרוֹ — Υ ρ Ψ 9 קרוא — *H* קרויאה et יאנאה — *F* קרוג — Υ קרוי [4].

XXVIII, 28, תמהון. Perturbation d'esprit :

A אֶשְׁטוֹרְדִישוֹן *Estordison* — *G L C* E O S אישטורדישון — 9 A M N אשטורדישון — *K* אשטורדישין — *H* איטורדישון — R S אשדורדישין — D אשטורדדון — *P* אישטורדישין — *N* אשטורדיזון — F אשטורטישון — H אשטורדי׳ [5].

— 37, לשמה. Tu seras un sujet de stupeur :

A M N אשטורדישון *Astordison* — E P 9 אישטורדישון — O אשטורדיזון — D אשטורדדון — *A* אישטוריישון [5].

— 49, תשמע. Entendre, au sens de comprendre :

A אֶינְטֶינְדְרָא *Entendre* — *B* אינטנדרא — P S אינטינדרא — *F H* N אנטנדרא — H אנטינדרא — O אנטדרא — A אנטידרא — E אנטנדר׳ — *P* אונטינדרא — *N* אנטנדרש — M אנטנדרון (?) — F אנטמנדר.

1. Lire : malvai (même racine que mauvais ?), ou malan avec H (cf. *Gl. de Gersch. de Metz*, malent, 59).

2. Tiré de *ex* + *ard*(*ere*) + *mentum* : A lire : aisardemant.

3. Lire : haslè avec E. ; cf. *Gl. héb. fr.*, *s. v.*

4. Lire : kro avec *A* (cf. *Gl. de Gersch.*, 31), de *crocum*. H donne croie, dérivé de *cro*, et jalnée de * *galbinatam*.

5. Cf. p. 167, 2.

XXVIII, 68, וחתמכרתם. Et vous vous vendrez vous-mêmes :

A פּוֹרוַוְנְדְרֵיץ בֿוֹש *Porvandreç vos* — *P E G* איפורוונדריץ — *N* איפורוונדריץ ווש — *M* אפורוונדריץ בוש — *F* איפורנדריץ בוש — *A D* איפורוונדרש בֿוש — *E* איפורונינדוריש ווש — *F* איפורוונטריש ווש — *O* אפורבנדריש בוש — *K* אפורנדריש בוש — *J* איפורוונדייץ ווש — *N* אייפורבֿנדרייץ בֿוש[1].

XXIX, 18, והתברך. Il se bénira :

A בֵּינְדִירַשַׁיי *Bendirasajj* — *N* בֵּינְדִירַאשי — *P O* בינדיראשיי — *M* אבנדיראשיי — *F* איבינדירשדי — *Q* בנדיראשי — *A* בינדיר שיי — *P* בינידירא שיי — *G N* בינידירשי — *L* בינידיריש — *B* בינדירא שוייא — *H* איבנדישרא שוי — *N* איבנדירא שוי — *S* ביינדיראשוי — *E* בינידירה שוי[2].

— 19, קנאתו. Son ardeur :

A אֵינְפְּרַנְמַנְט *Enpranemant* — *S P* אינפרינמנט — *G L P* אינפרינימנט — *N J N* אינפרינמינט — *M O H* אנפרומנט — *E* אנפרנימנט — *E* אנפרינמנט — *B* אשפרנמנט — *F* אנפרמינט — *F* אנפרימנט — *S* אנפרינמינטו — *R* אנפרינימינטו — *H* אמרינמאנט — *K* אינפרט.

XXXII, 2, דשא. Verdure recouvrant le sol :

A S D B E ארבריץ *Arbriç* — *G L S N* אירבריץ — *E M I* ארבדיץ — *A* אֵירְבְּדֵיץ (*herbediç = herbiz*) — *K* אררביץ — *H* אירבאיץ — *N D* אירבייאיץ — *F* אֵירְבִיץ — *H O* ארביץ — *P* ארבריש[3].

— 5, פתלתל. Tortueuse, comme un fil qu'on entortille :

A אַנְטוֹרְטְלִיֵיץ *Antortelijjeç* — *H* איאנטורטילייץ — *S P* אינטורטילייץ — *F* אנטורטלייץ — *M* אשטורטיילייץ — *O E* אנטורטילייש — *S* אטרטורלייץ — *N D* אטורטלייא — *A* אנטורלדיץ — *F* אנטורטילו — *N* אינטורש — *H* אנטורטו — *R* אטורטייל — *D* אטרטוליץ — *G L* טורטיליץ — *B* אנטורטייליץ — *K* אנטורטייליא[4].

— 14, חמר. Vin :

A וִינוֹש *Vinos* — *S J D E F M N O P B N* ווינוש — *I D A B H R S H E* וינוש — *F* וינאוש[5].

1. * *Pro + vendere.*
2. Lire : béndira sai, cf. p. 5 : maldiras.
3. Lire : érbediç, avec *A* E M I.
4. Lire : antortiliéç, mod. : entortillé.
5. De : *vinosum* (cf. *Gl. héb. fr.*, 53, 43).

XXXII, 20, לא אמן בם. Sans éducation, sens de nourrir :

A נוֹרְטוּרָא *Noretoure* — M N O *S* נורטורא — E *H* H נוריטורא — *F* נורטדורא — K נורטור (?) — *N* נוטורא — B נויידוטרא — P נייירדורא — S נונדרידורא [1].

— 30, הסגירם. Dieu les a livrés :

A דֵילִיוְוַרַר *Délivrar* — P S דיליבריר — E F O דליברר — M דליבדיר — *D* דיליבידר — B דליבראריר — D *F K H* ליבריר [2].

— 36, עזוב ועצור. (Point d'hommes) secourus et aidés par un chef qui les *maintienne* :

A מַיְיטְיֵינְט *Majjtjjent* — *B* מינטיינט — N O מיינטור — S מיינטנור — E איינטייאט — B מיצטנניס (?) — *D* מיינטנמור — *K* מיינטניירא — *F* מיינטנונט — *S* מיינטינדור — *H* מאינטנור — *G L* מנטיניטור — 9 מינטניר [3].

Ibid., עצור. Maintenus :

A מַיְיטְנוּד *Majjtenoud* — *H* מאינטניץ — *K* מינטנור — 9 מינטניר — *S* מיינטורדיר — M מנייטינריש [4].

Ibid., עזוב. Fortifiés :

A אַנְפּוֹצֵידָא *Anpoçède* — *B G L S* אינפורצייר — *H* אנפורציץ — *K* אנפורציר — E אנפרר' — 9 אינפוצייר [5].

XXXII, 41, ברק חרבי. L'éclair de mon glaive :

A פְּלַנְדוּר *Plandour* — *H* פלאנדור — *L* בלנדור — *F* פְּלוּנדור — B D E F M O P S *J K* פלנדור — *S* פְּלוּנדרא — N רפלדוא — *D* ספלנדור — R פלנור [6].

Ibid., משפט. Justice :

A יוּשְׁטִישָׁא *Joustise* — M יושטישא — D E *K S* יושטיצא — *F* יוּשְׁטִיזַא — *H* יושטיזא — *B* יושטידא — P שטיזיא... — S אישטציא — N יוטשיא — B אשטנייא.

1. Lire : noreture.
2. Lire : délivrér, avec P S. La forme de A est provençale.
3. Lire : méntenedor, avec *S*, c.-à-d. celui qui maintient.
4. Lire : méntenud, avec *A K*, où ר doit se lire ד.
5. Lire : anforçéde.
6. Lire : Flandur, formé par analogie avec *splendorem*, splendeur. *S* donne flandre, faisant fonction de nominatif, comme *splendor* aurait dû donner * esplandre (cf. *Gloss. héb. f. flondor*).

XXXIII, 3, מדברתיך. Tes paroles.

A טֵישפוֹרְפַרְלְדֹוֹרְש *Tesporparledōrs* — *H* טאפורפרליאורא — M טונפורפרלדורש — D טישפורפורלש — E טיש פורפיטדורש — *D* טטפורפרלידורי — S טטפורפרורלייר — *K* טיפאורפלדורץ — *S* איישפורפרלידורש [1].

— 25, וכימיך דבאך. Tout le temps (de ton obéissance) durera l'affluence des richesses, c.-à-d., tous les pays apporteront à la Palestine (qui les nourrira) leur or et leur argent :

A אַשְׁקוֹרְטְ *Askort* — *H* אישקורונט — D Θ אישקורנט — Υ *S K* E F M O אשקורנט — R אסקורינט — Σ אשקרנט [2].

JOSUÉ

VIII, 6, עד התיקנו. Jusqu'à ce que nous les ayons attirés, m. à m. : tirés du fourreau :

A אֵישְׁפֹּוֹדְרֵיר *Espōdrer* — M אֵישְׁפֹּוֹרְרִיר — *f* אֵישְׁפֹּוֹרֵיר — *W* אשפורדיר — *V* J אשפוריר — T אשפוריטר [3].

— 18, כידון. L'épée :

f אֵישְׁפִּיֵיד *Éspiēd* — *A* אֵישְׁפִּיֵיר — *V W* U אישפייד — M T אישפידא — V סְפַדַא פַּלְצוֹנֶיס (?) [4].

IX, 5, נקדים. Brûlé :

A W M ארשיץ *Arsiç* — *V* ארשי — U ארשיר et (glose intercalée) טושטש — V טושטש [5].

XI, 2, ובנפות. Dans les régions :

A V W M U קונטרידש *Kontreds* — T קונטריאש — J קונטראיש — V קוֹנְטַאדוֹש [6].

1. Lire : tès porparledures, formation analogue à parlediç, cf. p. 172, 1, avec suffixe — *atura*, au lieu de — *aticium*.
2. Lire : askoront, futur de *ex* + *currere* : afflueront (cf. *Gl. h. f.* : akoremont, 54, 54).
3. Lire : ésfodrér avec *A* c.-à-d. tirer du fourreau.
4. Lire : éspéde, avec M T. V donne spada falçonés (= valencinés, de Valence), glose italienne.
5. Part. p. de ardre, refait par analogie avec les participes en-*itum*. U doit se lire ארשיד, arsid. V et la glose intercalée se lisent : tostes (conservé dans le mot toast), du latin *tostas*, p. p. de *torreo*.
6. Lire : kontrédes. V donne contados, qui doit être l'espagnol contradas.

XIII, 2, כל גלילות. Tous les districts :

A מַרְקֵשׁ *Markes* — *V W* T U V מרקש — J מרקאש — M מִרְקֵ֫יש [1].

XV, 7, עין רגל. La source du foulon :

A W פולון *Polon* — M פֿוֹלוֹן — T פֿולון — *V* פילון — J פֿולייר — U פולייד [2].

— 47, הים. Les îles de la mer :

A W אישליש *Isles* — *V* U אישלש — M אישיליש — V אִיסוֹלִיש — J T אילש.

XVII, 15, ובראת. Et tu l'abattras, si tu es capable d'abattre des forêts et de rendre le sol libre comme dans ce qu'on appelle :

A M אַיְיֿשַׁרְטֵיר *Ajjsarter* — J אייששרטייר — U *V W* T אישרטיר V אישטריטיר.

Pour y construire des villes, tu abattras alors cette forêt :

A אישרטי — *W* אישרטיר — M איישרטיר [3].

XIX, 12, כסלת. Les flancs :

A פְֿלַנְקֵשׁ *Planks* — *V W* J U פלנקש — V פְֿלַנְקִיש — M פֿלוֹנְקֶשׁ — T פלנק [4].

JUGES

I, 24, מבוא העיר L'entrée de la ville, où était une caverne avec un *coudrier* :

A W קולדרא *Koldre* — M *V* קולדרי — T קודרא — J קולדייר — U קולריא — V נוֹקְלִי [5].

III, 15, אטר. Serré de la main droite :

V W ריטרייט *Rηtrjjt* — V רֵיטְרֵיֵיד — *F* רֵיטְרֵייט — *A* רוטרייט — U רטרייט — J רטריינט — M ריטייט — T רטריירא [6].

1. Lire : marches.
2. Lire : folon, avec M T V. Dans *V* י doit se lire ו.
3. Lire : aisartér, avec A M, c.-à-d. défricher.
4. Lire : flancs.
5. Lire : coldre, avec *A W*. Cf. p. 171, 2.
6. Lire : rétréit (*re* + *tractum*).

III, 16, ג מ ד. Petite coudée, en allemand :

A דוֹמְאִילַנְא *Domilane* — *V* דומאילינא — U דומיאלנא — *f* דוֹמִיאַלְנָא — J דומאלנא — M רומאילנא — V אלנא — σ דומאלנַא — υ דומאִילְנַא — π דומאלנא[1].

Ibid., ג מ ד. En français :

A וַשקוֹרְטָא *Waskorte* — M *V* וושקורטי — *f* גַשְקוֹרְטְ — *W* משקורט — T גישקורטא — J קושדיאה — U אשקורט — σ וושקורטי — υ.....וַשְקורש[2].

— 22, ה נ צ ב. La garde :

A V הַלְטְ *Halt* — *V* הלץ — *f* הוֹלט — J הוֹלט — M הולץ — U *W* הלט — T הוטא[3].

Ibid., ה ל ה ב. La lame :

A V בְרַנְט *Brant* — *W* U ברנט — M בְרוֹנְט — γ למא — V למא — T ברונט[4].

III, 26, נ מ ל ט. Il s'enfuit :

V W T U אשמוציר *Asmoçer* — V אֵיזְמוּצֵיר — *A* אישקמוציר — J אשקמוציר — M אַשַׁיְימוּצְיֵיר[5].

Ibid., ה ש ע י ר ת ה. Forêt de broussailles petites et épaisses :

A בְרוֹצָא *Broçe* — *V W* U T ברוצא — J ברוצאש — M ברוֹצֵש[6].

III, 31, מ ל מ ד Aiguillon :

M אַגוּיִילוֹן *Agouillon* — *A W* אגויילון — U אגוליין — V אַגֻוּלַיִן — T *V* אגולון — J le verset manque — Note marginale plus récente אנאגוליין[7].

IV, 11, א ל ו ן ב צ ע נ נ י ם. Près la plaine du marais ;

A W M A T מרישק *Mrŋsk* — *V* מרישקא — J מרייש[8].

1. Cf. *Gloss. héb. fr.*, 63, 29, 30.
2. Lire : waskorte, comp. de was (guère, c.-à-d. très) et de corte, c.-à-d. très courte.
3. Halt, de l'allemand halten (cf. angl. hilt).
4. γ et V donnent lame ; les autres mss. brant et bront. Ces loazim ont tous le même sens.
5. Cf. p. 169, 2. *A* J M donnent des formes de eschamuçér (cf. *Romania*, XXX, 131).
6. Mod. : brousse.
7. Mod. : aiguillon.
8. Lire : marésk, ancienne forme de marais (cf. *maréc*-age).

IV, 18, בשמכה. Manteau :

A V W M A F T U קוט *Kot* — J קוֹטְא — V קוֹטַא [1].

— 21. יתד. Cheville :

A M קְבִילְא *Kebile* — *V W* F T U קבילא — J קְבִילא — C קאוויל — A *F* קבילייא — V קַיִירוֹן [2].

Ibid., המקבת. Le marteau :

A V M מַרְטֵיל *Martel* — J מַרְטֵייל — A C F T U *V W* מרטיל [3].

IV, 22, ברקתו. Dans sa tempe :

A טֵינְפְלְא *Tenple* — F *V W* M A U T טינפלא — V טֵינְפְלַא — C J טנפלא [4].

VI, 2. המנהרות. Les voûtes :

A וֹדיש *Vodjjs* — M *W* וודויש — U V וואוש — T וֵוידִינְש — J בובש — *V* וורביש [5].

Ibid. Cavernes avec une petite fenêtre dans leur partie la plus obscure, d'où aussi leur nom de :

A לוֹיְישֵׁיטְש *Lojjsets* — *V W* לויישיטש — U לוואושטש — V לוושטש σ לויישֵׁטֵש — υ לויישטש [6].

Ibid., המערות. Les cavernes :

A V W T קרוטש *Krots* — M קרוטיש — U קורטש — V גְרוֹטֵיש [7].

Ibid., המצדות. Les clairières :

M *W* פליישיץ *Pljjsjç* — *A* פְלַיְישִׁיץ — T פלשאיץ — V פְלַישדיץ — J פלישדיץ — U פליישדיץ — *V* פליישא [8].

Ibid, יתפאר. Pourrait s'enorgueillir :

A וַוַנְטֵיר *Vanter* — *V W* M U T וונטיר — J וונטייר — V וּוינטיר.

1. Lire : cote (cotte).
2. Lire : cheville, comme en fr. mod.
3. Forme en-el, qui est restée dans Charles Martel.
4. De : *tempora*. Forme ancienne de tempe.
5. Lire : vodvés (cf. ci-dessous, IX, 46), avec M *W*, dont V (IX, 46) donne le singulier vodvé. Le mot semble remonter à une forme * *volvatum* (cf. voute de * *voltam* p. p. populaire de *volvere*) combinée avec * *viduatam*.
6. Loisètes, formé sur *lucere*, luire.
7. Crotes, mod. : grottes.
8. Lire : plésediç (resté dans le nom propre Pleissis). Cf. p. 15, IX, 46.

VIII, 7, הברקנים. Les ronces :

A רוֹנְצְש *Ronçes* — *W* רונציש — U *V* רונצש — J רונְציש — M רוציינש — T ברוצש — V רוֹעיש.

— 21, השהרנים. Les croissants d'or :

A לוֹנש *Lons* — *V* לונש — 8 *W* לוניש — V לוּנֵיש — S לֻוְנֵייטְש — M לורויצש [1].

IX, 14, האטד. L'épine :

A אַיְיגְלַנְטְיֵיר *Ajjglantjjer* — *W* אייגלנטייר — *V* איינגלנטייר — M אייגלוינטייר — J אגלנטייר — T אינגלנטיר — U אייגרנטיר — V אֵיסְפִינֵיש [2].

— 23, רוח רעה. Un mauvais esprit :

A טַלַנְט *Talant* — *W V* J U טלנט — T טַלִינְט — M טלונט — V מַלְטַלֵינְט [3].

— 46, צריח. La clairière, endroit dont les arbres sont enlevés :

A פְּלַיְישֵׁיד *Plajjsed* — J פלישיץ — T פלישאיץ — M U V *V* פליישר — *W* פלשיר.

Ibid., Selon d'autres, voûte, souterrain :

A וודוו *Vodve* — M וודִוי — J וודוייל (?) — *V* וודווי.

XVI, 13, מחלפות. Tresses :

A פְּלוֹצְיַיש *Ploçjjas* — *W* פלוציילש — *V* פלונציש — M פלוציאוש — T פלונציוש — J פלצייש — V פלושטיש [4].

Ibid., המסכת. Bois sur lequel on tisse la chaîne :

M J T אשובלא *Asoble* — *A* אֵישׁוּבְלָא — *W V* אינשובלא — U V אנשובלא [5].

Ibid., Le mot en lui-même signifie :

M אורטויירא *Ortojjre* — U V אורדיר — T אורטוייא — J אורדורא — *V* אוֹרטוּיְילָא — *A* אוֹרְטוּרָא — *W* אורטורא [6].

1. Lire : lunes. S donne lunéites.
2. Aiglantiér. V donne éspinés.
3. Lire : maltalént, avec V, qui correspond en anc. fr. au sens du mot hébreu.
4. Lire : floçéls, de * *flo(c)cellos*, d'après *W*.
5. Lire : ésuble, avec *A* M T. Les autres mss. donnent énsuble et ansuble. Mod. : ensouple ou ensuple.
6. Lire : ortoire, avec M. On dit maintenant : ourdissoire. U V donnent ourdir.

XVI, 26, המישני. Fais-moi tâter :

A טַשְׁטֵיר *Taster* — *V W* T טשטיר — M J טשטייר — U טשאטיר — V אטשטיר.

— 29, וילפת. Il étreignit :

A אֵינְבְּרַצְיֵיר *Enbraçjjer* — U V אינברציר — T *V* אנברציר — *W* אנברצא — M אינבראצא — J אינברשיר (?) [1].

XVII, 5, וימלא. Il investit ; l'acte par lequel on investit s'appelle *emplissage des mains* :

M *A* מַיִינְוְשְׁטִיר *Majjnvestir* — *W* רווישטיר — *V* מינוושטיר — J רוישטיר — T מנשטיר — U מנוישטיר — V מִיישְׁטִיר — σ מַיינונשטיר — 8 מוושטיר [2].

Ibid., Entrer en charge, c'est :

M *A* רְוֵיישְׁטִיר *Revestir* — 8 *V* רוושטיר — *W* רווישטיר — T מינייישטיר — U רוושתיר [3].

XVII, 10, ערך בגדים. Une paire de vêtements :

A אַפַּרַיְילְמַנְט *Aparajjlemant* — *V* אפריילמינט — M אפרלמנט — J איפריילמנט — T אפרילמנט — *W* אפיילימנט [4].

XVIII, 21, הכבודה. Le poids (les fardeaux) :

A פַּיְישַׁנְטוּמָא *Pajjsantoume* — *V* פְּשַׁנְטוּמא — M T פשונטומא — J פשינטומ׳ — W פשטונא [5].

XIX, 21, ויבל. Il donne du fourrage :

A אַפּוֹדְרֵיר *Apodrer* — *V* אפודריר — V אַפּוֹרֵר — J איפורייר — U אפורר — T אַפְּרוֹבֵינְדֵיר — *W* אפרווננדיר — M אפורונדעט [6].

XX, 5, דמו. Ils méditèrent :

A אַדֶשְׁמֵירְנט *Adesmernt* — *V* אדישמירנט — 8 אָדֶישְׁמִירְנְט —

1. Lire avec *W* M : énbraça. Les autres mss. donnent l'infinitif : énbraçiér (A) : énbraçér (U V) ; anbraçér (T *V*) ; anbrasér (J).

2. Lire avec M *A V* U σ 8 : mainvestir. *W* donnent revéstir, T et V les formes corrompues manstir et méystir. Mod. : investir.

3. Tous les mss. donnent revestir (c.-à-d. être investi), sauf T, qui donne mainvéstir et doit se lire : מינוישטיר.

4. Lire : aparailemant de * *appariculamentum*, cf. p. 168, 3.

5. Formé sur pesant, auquel est ajouté le suffixe-ume de *umina* (cf. *Gloss. héb. fr.*).

6. Lire : afodrér, formé sur le gothique *fodr* (all. mod. : *futter*, angl. *fodder*). T donne *aprovéndér*, qui a un sens analogue.

M אדישימנט — T אדרשמנדיר — U ארמישרנט (?) — J קודידט (?) — W אַאֵישְׁמֵירְנְט [1].

I SAMUEL

I, 28, שאול. Emprunté :

A אֵינְפְּרוּטֵיץ *Enprouteç* — W אינפרוטיץ — M אינפרונטיץ — V T אנפרונטיץ — F אנפרנדיץ — F אנפרונטי [2].

II, 10, ידין. (Dieu) juge :

A יוּשְׁטִישֵׁיר *Ioustiser* — F יושטיצונש — W יושטיצייר — V יושטיצא — M ייוטטיש — F C יוטשייר — T יושטידריא [3].

III, 11, תצלנה. Tinteront :

A f טַנְטִינֵיר *Tantiner* — W טינטניר — V טנטינר — T טנטיר — M טינצמינט [4].

— 12, החל וכלה. Commençant et s'achevant :

A קוֹמַנְיצַנְטְ אֵיאֵשְׁפְּלַיַּיאנְטְ *Komanjçant Eesplajjant* — , קוֹמֵנְצְט אַאֵשְׁפְּלַיַּיאנְט — W אנקומנצינט איאישפלויינט — V קוֹמֵיְינְצנט אֵשְׁפְּלֵיינט — M איאשפלויימנט קמוינצמינט — T קומנצנט אר אשפלייאנט [5].

IV, 19, צריה. Les gonds :

A קַרְדוֹנַיאל *Kardonajl* — W קרדנאויל — f קַרְדוֹנַל — V M קרדוניל — T קרדנייל [6].

— 21, אל הלקח. A cause de la prise de (m. à m. dû être prise) l'arche :

A אֵיטְוַיְירְש לְאֵישְׁטְרִיפְּרִיש *Etvajjrs leestripris* — f אֵיטְוֵירש לֵאישְׁטְרָאפְּרִיש — V איטויירש לְאֵישטְרְפריש — M אישטורש לאישטריפריש — T אינוירש לאיטרפריש — υ אֵינְוֵרְש לְאֵישְׁטְרָא פְּרֵיש [7].

1. De *ad* + *æstimarunt*. J donne cudért, *cogitarunt*.
2. Lire : enpruntéç = mod. : emprunté.
3. Lire : justiçér, mod. : juger.
4. Lire : téntinér, avec *W*. M donne le subst. ténçemént, tiré de * *tinnitiare*.
5. Lire : coménçant é ésplayant, participe de esplayer, terminer.
6. Lire : chardenail, tiré de *cardin* (em) + *aculum* (cf. *Gloss. héb. fr.*, 68, 92).
7. Lire : étvairs le éstre pris ; etvairs = estevoir, anc. fr. signifiant devoir. υ donne énvérs le estre prés.

VI, 8, ארגז. Ecrin :

A אישקרין *Eskrin* — *W V* אשקרין — M T אישקריין.

IX, 17, יעצר בעמי. Il maintiendra en bon ordre mon peuple :

A דְשְׁטְנִיר *Desetenir* — *W* ארטניר — *V* קפטניר — M קפטיניר [1].

X, 2, ודאג. Il s'inquiétera :

A דֵימֵנְטֵיר *Déméntér* — *W* M דמינטיר — *V* דימנטיר — T דמנטיר [2].

XIII, 6, ובחוחים. Dans les ronces :

A אֵישְׁפִינֵייד *Espinejjd* — *W* אישפנאי — M אשפנייר — T אשפיניר — ט אשפינייר [3].

Ibid., ובצרחים. Dans les clairières :

A פליישדיץ *Pljjsdiç* — *V* M פליישיץ — *W* פליישץ — T פלישידו [4].

— 20, מחרשתו. Son soc :

M T *V W* שוק *Sok* — *A* שׂוק.

Ibid., אתו. Son coutre :

V W קולטרא *Koltre* — *A* קוֹלְטְרָא — M קולטרי — T קוטרא.

Ibid., קרדמו. Sa hache :

A בְשַׁגּוּדְא *Besagoude* — M בְשַׁגּוּד — *V W* בשגודא — T בישגודא [5].

Ibid., מחרשתו. Sa bêche :

A פֹּושׁוּיִיר *Fosoujjr* — *V* פושייר — M פושוייר — T פושור [6].

XIII, 21, הפצירה. La lime :

A לִימְא *Lime* — T V *V W* לימא.

Ibid., קלשון. Fourche :

A פֹּורְקָא *Forke* — T פֹּורקָא — M פורקי — *V* פרקא — *W* פורייא et אגויילון [7].

1. Lire : déstenir, mod. : maintenir.
2. Du latin * *dementare*, resté en fr. mod. dans l'expression mer démontée (étymologie populaire pour démentée).
3. Lire : éspinéyd, de *spinetum*.
4. Lire : pleisediç.
5. Lire : besagude (*bis* + *acuta*), hache à deux tranchants.
6. Lire : fosuir, de * *fossorium*.
7. Lire : forche. *W* donne forje et aguylon.

XIII, 23, מצב. Troupe qui s'égaille pour piller :

f צֵינְבֵיל *Çenbel* — M T *V* צנביל — *W A* צינביל [1].

XIV, 1, הלז. Celui-là, indique ce qui est en face, ce n'est pas le fr. :

A צִיל *Cil* — M T *V W* ציל.

Mais :

A צֵישְׁמ *Çest* — M T *V W* צישט [2].

— 14, מענה. Sillon :

A רֵיאה *Réie* — *V* T רייא — *W* רוויא [3].

— 16, הצפים. Les guetteurs :

A בַּאַטְשׁ *Baats* — T בְּדֵיאִיטְשׁ — M בדיטיש — *V* בואיטש — *f* בַּדַיְטָא — *W* גרדיאנש [4].

XVII, 6, ומצחת נחשת. Le nasal (poignée d'airain qui sort du casque vis-à-vis le nez) :

A V נַשַׁל *Nasal* — σ *W* T נַשֵׁל — M נישל.

— 7, כמנור ארגים. Comme l'ensouple des tisserands :

A אֵינְשׁוּבְלָא *Ensouble* — 8 *V W* אנשובלא.

— 18, ערבתם. (Tu prendras) leur garantie :

A גַרַנְטִיש *Garantis* — M ? T *W* גרנטיש — *V* גרנטרשיר.

XVIII, 27, וימלאום. Ils les donnèrent au complet :

A פְּרִישַׁנְטִיר *Présantér* — T פְּרֵשִׁנְטִיר — M פרינטייש — *V W* פרישינטיר.

XIX, 3, ליד אבי. A côté de mon père :

A אַנְשִׁישַׁאוִישִׁשׁ *Ansesavises* — *f* אֵינְשֵׁשאִישׁ — T אֵינשִׁישַׁיִשׁ — M אנשאיישש — *W* אינשיאיאש [5].

1. Lire : çénbél (cf. *Gloses de Gersch.*, 115).
2. Çil (*ecce* + *illi*), mod. : celui-ci. Çést (*ecce* + *iste*), mod. : celui-là.
3. Mod. : raie.
4. Lire : badétes ou vedétes. *W* donne gardiéns.
5. Lire *A* comme les autres manuscrits : én sés ayses. Cf. pour le sens de *aise* l'art. de Thomas déjà cité (*Romania*, XXI, 506).

XIX, 13, כביר העזים; La peau de chèvre :

f פְּלוֹצֵיל *Floçél* — T פּוֹלְצֵיל — M פוציל = *V* פולצא — *W* בוציילש — *A* בּוֹלְצֵיל [1].

XX, 29, אמלטה. Je m'enfuirai :

V T אשמוציר *Asmoçer* — *A* אישקמוצייר — M איקימוייציר — *W* אשקמוצראי [2].

XXV, 18, עשויות. Des pâtés :

A T פַּרְשִׁידְא *Farside* — *W* פרשידא — *V* פרצירש — M פריידש [3].

XXVI, 19, הסיתך. Dieu t'excite :

A אַמֵיטְמַנְט *Ametmant* — T אַמַיטְמֵינט — M *V W* אמיטמינט [4].

II SAMUEL

V, 24, תחרץ. Tu pousseras le cri de guerre :

T גְּלַפִּיר *Glapir* — *A* גְּלַתִּיר — M *V W* 8 גלפיר.

VI, 14, אפוד בד. Un manteau de lin :

T פּוֹרְצֵיינט *Porçejjnt* — A C *V A* פורציינט — F *F* פורצייט — M פורשיינט — *W* פורצינטא [5].

VIII, 1, מתג. L'aiguillon :

A V W T אגויילון *Agojjlon* — M אגולויין.

XII, 31, ובחריצי הברזל. Lime :

A T לִימְא *Lime* — M *V W* לימא.

XIV, 13, ומדבר. Et que ne parle pas ainsi (le roi) :

V אֵיקנון פַּרוֹלְט *Éknon parolt* — T אֵיקִנוֹן פַּרוֹלְט — M איקינון פרולט — *A* אֵיקְשׁוֹפַרוֹלְנְט [6].

1. Cf. p. 170, 2.
2. Lire : éschemoçeré, avec *W* (cf. *Romania*, XXX, 131).
3. De * *farcita*, part. passé pris substantivement ; mod. : farcie.
4. Substantif formé de *ametre* et qu'il faut lire : amétemant.
5. Cf. p. 184, 1.
6. Lire : é ke non parolt.

XIV, 30, אל ידי. A mon côté:

A אַנְמֵישאַיִשְׁ *Anmesajjçes* — T אֵינְאֵישְׁאִישְׁ — M *V* אינמשאיישש — *W* אנמשאייש [1].

XIX, 25, שפמו. Sa moustache:

A גרינון *Grenon* — *V W* T גרנון — M ארנון [2].

XXI, 16, משקל קינו. Le poids de son *kaïn*, sorte de fourreau au bout du manche de la lance, qu'on appelle :

T *V* ארישטוייל *Arestojjl* — M ארישטוויל — *W* ארישטול — *A* הרישטוייל [3].

Il a la forme d'un bonnet ; on trouve un objet semblable dans le Talmud (*Zebahim*) : les pommeaux du *Meïl* ressemblent à ces bonnets que portent les petits enfants et qui se nomment :

A הְיַילְמְש *Heajjlmes* — *V* הֵלְמֵש — *W* היילמש — M הולמש — T הימלש [4].

— 19, כמנר ארגים. Comme l'ensouple des tisserands :

A אישובלא *Esoble* — *V* T M אינשובלא — *W* אנשובלא [5].

XXII, 2, סלעי. Mon asile :

T פלישדיץ *Pljsdeç* — M פלישיץ — A פליישדיר — *V* פליישיר — *A* פליישיד [6].

— 3, צורי. Mon rocher, c.-à-d. mon abri :

A אַבְרִיאַמַנְט *Abriemant* — *F V* אבריאמנט — A M אבריימנט — F אברימנטא [7].

— 46, יבלו. Se flétriront :

F פלשטרא *Plstre* — F פליישטרא — *V* פליטרש — *W* פלטיש — *A* פלצדש — M פלישיטש [8].

1. Lire : an més ayses (cf. p. 19, 5).
2. Cf. p. 191, 1.
3. Lire : aréstoyl, c. à d. poignée de lance.
4. Lire : hélmes, mod. : heaume.
5. Lire : ésuble.
6. Lire : pléisediç, cf. p. 18, 4.
7. Lire : abriemant (cf. *Romania*, XXXV, 293).
8. Lire : fléstre. *W* donne flatis, *A* flaçides.

XXIII, 6, כקוץ. Comme le chardon :

A קַרְדוֹן *Kardon* — *V W* קרדון — M קֹרדון — T קרדון [1].

I ROIS

I, 40, בחללים. Avec des flûtes :

A קַלְמֵילֹשׁ *Kalmels* — *V W* T קלמילש — U קלימליש — V קלומליש — M קלמיאולש [2].

V, 22, דברות. Des radeaux : 1° en allemand :

A וילוס *Vèlos* — *V W* T σ וולוס — M מלוס — υ וולוס.

2° En français :

A M T υ רֵיץ *Reç* — σ U V ריץ — *W* ריס [3].

Ibid., ונפצתים. Et je les déposerai :

A דִיפְצֵיד *Depçed* — *V* דְפְצִיר — *W* דפציר — T דפציר — M דריצייר [4].

VI, 5, יצוע. Une galerie :

V W T C אפנטיץ *Apnteç* — 8 U V *A* אפנדיץ — M אפינטייץ [5].

— 8, ובלולים. Escalier tournant, 1° en allemand :

A וִינְדַלְשְׁטֵיין *Vindalstein* — σ T וֵנְדֵלְשְׁטֵיין — M וונדילשטיין — *W* ווידילשטיין — *V* ווינדלשטיין.

2° En français :

A T וִיץ *Wiç* — σ C M U V *V W F* וויץ [6].

— 9, גבים. Plafonds : j'ai entendu dire au nom de R. Menahem que ce sont des planches sculptées, en français :

A W U V *F* צֶלִיד *Çeled* — 8 *V* T π צליד — M צליר — C σ צלייר [7].

1. Lire : chardon.
2. Lire : chaleméls. V donne chaluméls, mod. : chalumeaux.
3. Lire : vlos, all. mod. : floss ; français : réç (rates).
4. Lire : dépeçér. M doit se lire dréçiér.
5. Lire : apéndiç.
6. All. : wendelstein, français : wiç, mod. : vis.
7. Lire : çéléd, tiré de *cælatum* (cf. angl. ceiling).

VI, 9, En allemand :

A הֵימְלֵי *Hémle* — T הֵימְלִי — M *W F* π הימלי — *V* הימל — U V הימליצא — σ הימלא — 8 הימלינא [1].

— 18, פקעים. Planches sculptées en forme de *pommes :*

A למושיילש *Lmosjjls* — *W* לומשיילש — *V* לומישלש — M למשיילש — T למויישלש — σ לוּמְשַׁיְילֹשׁ [2].

VII, 16, כתרות. Leurs pommeaux :

T *V* פומילש *Pomels* — *A* פוֹמִיַילֵשׁ — *W F* פומיילש — M פולמיש — U שְׁמֵילֹשׁ — V שְׁמֵילֵשׁ [3].

Ibid., מצק. Fondu :

A טרֵישִׁיטֵיד̄ *Tresjited̄* — U טְרֵישִׁיידֵיר — טרֵישִׁיידֵיר — M T טרישייטיר — *V* טריציוטיר — *W* טרייטיץ [4].

VII, 17, שבכים. Des réseaux en forme de :

A V W קוייפא *Kojjpe* — T קוייפ̄א — M קוייפירא [5].

— 24, יצקים. Fondus d'une pièce et non ajustés, à l'aide de clous ou de ce qu'on appelle :

A שׁוֹלְדְד̄וּרא *Solded̄ure* — *V W* T *F* שוקדורא — M שולדוררא [6].

— 28, מסגרות. Arbre fixé au centre de la roue :

A V W M T U V איישיל — *Ajjsel* [7].

— 29, לירות. (?)

A V W שולדורא *Soldore* [8].

— 32, ידות. Les essieux :

A V W M T U V איישיל — *Ajjsel* [7].

1. Allemand mod. : himmel.
2. Lire : lemoiséls, avec T (cf. *Gl. de Gerschom, lemsel*, 53).
3. U et V doivent aussi se lire poméls.
4. De *trans* + *jectatum*.
5. Lire : coife, mod. : coiffe. M donne koifire, mod. : coiffure.
6. Lire : soldedure, de * *solidatura*, mod. : soudure.
7. Lire : aissel, mod. : essieu, de * *axellum*.
8. (?)

VII, 33, גביהם. Leurs trous :

A U V בויולש *Bojjols* — T *V* בוילש — *W* מויולש — M בלוייש [1].

Ibid., חשריהם. Leurs bras :

A M רַיְיש *Rajjs* — *V W* T U V רייש [2].

VII, 36, ולירות סביב (?).

V W שולדורא *Soldore* — M שולדורייא [3].

— 40, יעים. Les pelles :

A V F M T U V ודיל *Vdel* — C ודייל — A ודילש — *W* וואילש — *J* וידילש [4].

IX, 8, ושרק. Il sifflera :

A V שִׁיבְלֵיר *Sibler* — *V W* U שיבליר — T שובליר — M שינבלייר [5].

X, 11, אלמגים. Du corail :

M קורייל *Koryjl* — U V קוריל — T *A V* קורל [6].

— 15, ערב. Une garantie :

A V W T גריטיאה *Grntèah* — M גרינטיאה [7].

— 22, תרשיש. l'Afrique :

A V W T M U V אפריקיא *Aprikea* [8].

XII, 11, עקרבים. Des églantiers :

A אייגלנטיר *Ajjglntjjr* — *V* אייגלינטירש — *W* אגלייטירש — T M אינגלינטיירש — U V אייגלטיר [9].

— 33, אשר בדא מלבו. Qu'il avait inventé faussement :

f קוֹנְטרוֹבֵיר *Kontrobér* — *V W* T M U קונטרוביר — V *A* קונטרביר [10].

1. Lire : moiols avec *W*, mod. : moyeux.
2. Mod. : rayons.
3. ?
4. Lire : vediles, cf. p. 183, 2 (*Errata*).
5. De *sibilare*.
6. Lire : corail.
7. Lire : garantie.
8. Afrique.
9. Lire : églantier.
10. Lire : controvér, mod. : controuver.

XVII, 12, בצפחת. Dans une bouteille :

A V M בוטויילא *Botojjle* — T *W* בוטיילא — U בוטליא — V בוטילייא.

XVIII, 32, תעלה. Un fossé :

A פֹּשֵׁיד *Foséd* — *F* פושיץ — *V* V T פושיד — A פושיר — F פושיש — M פויישיר' — U ששיד — *W* פושיץ.

XIX, 4, רתם. Un genévrier :

A יְנֵבְרָא *Jenévre* — *V W A* T ייניברא — M יינביריא — U ייניבירא — V יְנֵיפֵיירו.

— 12, קל דממה דקה. Une voix retentissante :

A רטינטישמינט *Rtentesment* — M T רטינטישמנט — *V* ריטינטשמינט — *A* רישטנטישמנט[1].

XXII, 3, מחשים. Paresseux :

A אַקַלֵיר *Akalér* — *f* אַקְלֵייר — *W* נונקלוייר — *V* נוקליר — T M אקלייר — σ אַקאַלֵיר — υ אַקַלִיר[2].

II ROIS

I, 2, השבכה. C'est le :

M T U V *A V f* אלדוייר *Aldojjr* — *W* אלאלייר[3].

Formé de planches minces appelées :

A W M U V לטש *Lts* — *f* T לַטְשְׁ — *W* לטשא[4].

Croisées à jour en forme de grille appelée :

M U V פרודני *Prodnè* — *A* פרוֹדְנִי — T פרידנא — *W* פירדוני — *V* פרדווני — *f* פְּרוֹזְנָא[5].

Selon d'autres, c'est un escalier tournant, en français :

A וִויץ *Viç* — *V W* T M U V וויץ.

1. Lire : retentisemént.
2. Lire : achalér, comp. de *a* privatif + *calere*. *V* et *W* donnent nonchaloyr.
3. Lire : aledoyr, promenoir (cf. *Gloss. héb. fr.*, *alouyr*, 80, 41).
4. Lire : lates, mod. lattes.
5. Lire prodne. *F* donne pérozne. Mod. : prône.

En allemand :

T M *A* ווינדלאשטיין *Véndlastjjn* — *V* ווינדלשטיין [1].

II, 8, ורגלם. Il plia (son manteau) :

A קוּלִיר *Koulir* — *W* M קולייר — T קוילִיר — *V f* קוויליר — U קונקולייר — V קוקוליר — ט קווילִיר [2].

III, 9, כל החלקה הטובה. Tout champ fertile :

A קוּמִיצִי *Koumiçi* — *W* שמנציאה — *V* קומני — T קומצי — M קומיני (?) — σ קומיני [3].

— 21, על גבול. Sur la frontière :

A V M T מרקָא *Mrka* — *W* U V מרקא [4].

IV, 39, ארות. De la roquette :

V W M אורוגא *Oroga* — U V אורוגי — T אורגא — *f* אוֹגוּגָא [5].

Ibid., פקעת. Plante vénéneuse :

A W T U V בוליץ *Boljjç* — *V* בולוץ — M בויילא [6].

V, 3, אהלי. Plût au ciel, formule de désir :

F M *W* שוהיידמנט *Sohjjdmnt* — *f* שוֹהֵיידְמַנְט — *V* שודיידימנט — T שוהדימנט — A שוריינטמנט [7].

— 15, ברכה. Un salut :

A שַלוּד *Saloud* — *F* A F U V שלוד — T שלוֹד — M שלוש — *W* שלוץ [8].

— 19, כברת ארץ. Un arpent de terre :

f אַרְפֵּיְנְט *Arpent* — M T *A V* ארפינט — F *W* ארפנט — A ארנפש.

— 23, חרטים. Bourses longues :

f בְּרִידְש *Brids* — T M *W* ברידש — *V* ברידוש — *A* בריידרש [9].

1. Cf. p. 22, 6.
2. Lire : koylir, avec T *V f* ט (cf. angl. to coil).
3. Lire : semonçée.
4. Lire : marche.
5. Oruga, espagnol. U V donnent oruge, forme française influencée par une forme provençale. L'étymologie est le latin *eruca* (cf. *Gloss. héb. fr.*, 81, 4).
6. Lire : bulaiç (cf. *Gloss. heb. fr.*, 81, 7).
7. Lire : sohaydemant, mod. : souhait.
8. Lire : salud.
9. Lire : brides.

IX, 13, גרם המעלות. Degrés du cadran :

M T U V *V W* קרן *Krn* — *A* קְרַן [1].

X, 8, צברים. Tas :

V מוֹנְצֵילֹשׁ *Monçéls* — M T *A* מונצילש — *V W* מונציילש — U מונציליש [2].

XI, 4, לכר. La noblesse :

f A בַּרְנֵיד *Barnéd* — *V W* T ברניד — M ברנייר [3].

— 16, ידים. (On lui donna) de la place :

f אַיְישִׁינְצֶשׁ *Ajjsnçes* — *A* אַיְישִׁינְצֶא — *V* איישנצא — *W* איישנצש — M איישנשץ — T אניטינציש [4].

XIV, 26, מרה. Opprimé :

A f קוֹנְטְרַאַרְיוֹשׁ *Kontrarios* — M קונטראריויש — *W* T ראליאוש — *V* קונטרדידורש [5].

XVIII, 17, בתעלת. Dans le fossé :

A f פּוֹשֵׁיד *Foséd* — U V *V W* פושיד — T 'פושיד — M פוזיר.

— 23, התערב. Engage-toi :

A V W T M גייר *Gjjr* [6].

XIX, 4, הוכיח. Il vous a prouvé :

A אֶפְּרוֹבֵיר *Eprover* — *V* T M אפרוביר.

— 27, יען התרגזך. De ce que tu t'es irrité :

A אִישְׁטוֹמִיר *Estomir* — *A V W* T אישטרמיר — M אישטרומיר [7].

XXI, 12, תצלנה. Tinteront :

A טינטיניר *Tentener* — *V* V טינטניר — *W* טינטנר — U V טינטיר — M טינטיצייר [8].

1. Lire : cran.
2. Mod. : monceaux.
3. De * *baronatum*.
4. Cf. p. 19, 5. Remarquer l'orthographe de *A* aysénçe.
5. De * *contrariosum* (cf. *Gl. héb. fr.*, contralionz, 82, 42).
6. Lire : gajer, de * *vadiare*.
7. Lire : éstomir, c.-à-d. irriter.
8. Trois mots différents : téntener (cf. p. 17, 4), donné par *A* V *V W* ; tinter, donné par U V ; tentiçier, donné par M, fait sur * *tentiç* (cf. p. 17, 4).

xxv, 17, שבכה. Un réseau, sorte de coiffe :

A V W T M U V קוייפא *Kojjpe* [1].

ISAÏE

i, 4, כבד. Chargé (d'iniquités) :

A פְּשַׁנְטְ *Pesant* — *F* פזנט — *W* פשנץ — *Z* פְּשַׁנְץ — *V* פישנץ — *X* פשאנץ — υ פשנט — D פזונט — F פיישנץ — M פינשט — *Y* פיישץ — A פשטז — σ פיישנץ.

Ibid., Adjectif du susbtantif *poids :*

V פֵּישַׁנטומא *Pésantoma* — *A* פְּיִישׁוֹנְטוּמְא — *Z* פְּשַׁנטֻוּמַא — *F* σ פזנטונא — *W* פשנטינא — *X* פשונטומא — T A υ פשנטומא — D פיזונטומא — F פיישנטומא — *Y* פֵּיישַׁטוּמְא [2].

i, 6, מכה טריה. Plaie suppurante :

A דְמַצֵּיירְא *Demaçéjjre* — *Y Z* M σ דמציירא — *F X* דמציידא — *W* דמצייר — *V* דְמַיֵּידָא — A דמיצייא — D דמיצאה — F דמיצידא — T דמינציר [3].

— 25, בר. Savon :

Y A D F M *Z a S* σ שבון *Sbon* — *A V W* T שַׁבּוֹן — *F* שבּון [4].

Ibid., בדיליך. Ton étain :

A אֵישְׁטֵיְין *Estejjn* — *S F W* A *Y* אשטיים — *Z* F אישטיים — T אֵשְׁטֵים — M *V* אישטיימא — *a* אשטנייץ — σ אישטים.

i, 29, אילים. Les ormes :

A אוֹלְמְא *Olme* — *V Z a* T אולמא — *W* אורמא — *Y* אולמרא — M אולמי.

— 30, נבלת. Se flétrissant :

A פְּלַשְׁטִיוּן *Flastioun* — *Z* פְּלַישיישטיש — *W* פלשטיץ — *Y* פלאשטשינט — *a* פלטישאנט — *V* פלישטריש — M פלישטיש — T פלישטרישט [5].

1. Cf. p. 23, 5.
2. Lire : pésantume.
3. Lire : déminçéde, avec F et T combinés (cf. *Gloss. héb. fr.*, 102, 57).
4. Lire : savon.
5. Lire : flatisant, avec *a*.

I, 31, ניצוץ. Étincelle :

A אֵישְׁטוֹנְצֵילֵא *Estonçéle* — *F* אִישְׁטְנְצֵלֵא — *W V* אישטנצילא — T אשטינצילא — *a* אשטנצֵל׳ — Y אשטיצנילא — M אישטינציל[1].

II, 4, אתים. Coutres :

A קוֹלְטְרֵשׁ *Koltres* — *V* קוֹלטרש — Y קולטרש — *Z a* M קולטריש *W* קולטרשא — T קוטרש.

Ibid., מזמרות. Serpes :

A V שַׁרְפֵּשׁ *Sarpes* — *Y* שַׁרְפֵּשׁ — *W Z a* T שרפש — M שרפינש.

II, 6, ישפיקו. (?)

A דֵיבַטְמֵינְטְ *Débatemént* — *Z* דֵבַטטנט — *V* דִבַטמנט — *W Y* דבטימינט — M דיבטינמינט — T רביטמינט[2].

— 20, לחפר פירות. Aux taupes :

A טַלְפֵּשׁ *Talpes* — *W Z V a Y* טלפש — M טולפש — T טַלְפַּא.

Ibid., ולעטלפים. Les chauve-souris :

A קַלְבֵּא שׁוֹרִיץ *Ḱalb̄e soriç* — Y קַלְבָּא שׁוֹרִיץ — *V W a* קלבא שוריץ — M קַבשוריץ — T קלבשוריץ — *Z* צלבקוריץ.

III, 6, והמכשלה. Faiblesse :

A פַּיְילְיְינְצָא *Fajjlejjnça* — M פַּיילונצא — υ פיילשא (précédé de ד״א)[3].

— 19, נטפות. Des colliers :

A W V T מושטניצש *Mostneçs* — *a* מושטניצא — *Z* מושטניש — M מושטניצאש[4].

— 20, קשרים. Des ceintures :

A אוֹרְפְּרִישׁ *Orfrés* — *Y* פְּרַיְישׁ — *V* פְּרוֹיְישׁ — *Z* פרֵיש — *W* אורפרייש — M פְּרֵשׁ — T פרצייש — *a* פיוש — υ פרוייש — σ פרַיְיש[5].

1. Lire : éstencéle, avec la majorité des mss.
2. Action de se battre.
3. Lire : faylience. Le groupe *yli* indique simplement l'*l* mouillée.
4. Est traduit par *koléyrs* dans le *Gloss. héb, fr.*, 104, 44.
5. Orfrés, donné par *A* et *W*, et *frays*, *frés*, *froys* ont le même sens. (Cf. Corrections, p. 182, n. 2.)

III, 20, בתי־הנפש. Des sachets :

A נוֹשְׁקֶשׁ *Noskes* — *Y V* נוֹשְׁקָא — *W* T נושקש — *Z a* M נושקא[1].

— 23, גליונים. Des miroirs :

A מִירַאדוֹיֵיר *Miradojjr* — *V Z* מירדוייר — *W Y* מיראוייר — M מירוייר — T מירדורש[2].

Ibid., צניפות. Des moquettes :

A f מוֹלְקִין *Molkin* — *Y Z a V W* M (?) מולקין[3].

Ibid., רדידים. Des agrafes :

A פֹּרְמַיְילֹשׁ *Formajjls* — *V* פֵּירְמַלֹץ — *Z* פֹּרֵימַלֹץ — M פירמאלץ — *W* פירמלצא — *Y* פירמלא — *a* פירמש — T פירמלץ[4].

III, 24, מקשה. Frappé au marteau :

A V בַּטדיץ *Batdηç* — *Y* M T *Z* בטדיץ[5].

IV, 4, רוח משפט. Un esprit de justice :

A טַלַנְטְ *Talant* — *W Z V* טלנט — M T טלינט[6].

Ibid., רוח בער. Un esprit de destruction :

A דֵישְׁקוֹמְבְרֵינְט *Déskombrént* — *Y* דישקומברמינט — *V* דישקונברמינט — *a* דישקונברמט — T דישקומברמנט — M דישאקומברמנט — *Z* דשקומברמנט[7].

V, 4, באשים. Des lambruches :

Y W Z M לנברויישיש *Lnbrojjses* — T לנבריוש (?) — *f* לְנְבְרוֹיֵישִׁינְשׁ — *a* לאנברוקש — *V* לנברוייש — υ לונברוייש[8].

— 10, צמדי. Arpents :

A Y אַרְפֵּינְט *Arpént* — *Z* אַרְפַּנט — *a* ארפרנט — *V* אַרפינט — M σ ארפינט — T ארפינץ.

1. Lire : nosches, qui a, en général, en v. fr. le sens de *bracelets* (cf. *Gl. héb. f.*).
2. Lire : miradoyr, forme correspondant exactement, au point de vue phonétique, à * *miratorium*.
3. Lire : molekin.
4. Lire : férmalç avec *V Z* M *Y*. (Cf. p. 182, 4.).
5. Lire : batediç (cf. p. 181, 1).
6. Cf. maltalant.
7. Lire, avec la majorité des mss. : déscombrement, c.-à-d. obstruction.
8. Lire : lanbruises, de * *lambrucsa*.

v, 12, חליל. La flûte :

T W V קלמיל *Klmel* — v קלימיל — 7 קלומיל[1].

— 16, משפט Justice :

A יוֹשְׁטִישְׁא *Jostise* — *W Y a* T יושטיצא — M *V Z* יושטישא.

— 26, נס. Un étendard : le mot hébreu signifie perche :

M T *V* פירקא *Perka* — *Y Z a W* פירקא — *A* בֿירְגֿא[2].

Ibid., ושרק. Il sifflera :

A V Z שִׁיבְלֵיר *Sibler* — *W Z* T שיבליר - *Y a* שובליר — M שולבייר[3].

v, 29, יאחז טרף. Il saisira la proie :

A אֵישְׁמוּצֵיר *Esmouçér* — *a V* M אישמוצייר — T *Y* אישמוציר — *Z* אישמונציר — *f* אֵישַׁמוּצֵיר[4].

— 30, ונבט. Et il sera regardé :

A אֵידְאִיֵּירְט אֵישְׁגַרְדַּדְּא *Ediért esgardade* — *V* אֵירט אֵישְׁוַרְדִיר — *σ* איירט אישוורדיר — *Y* אֵירְט אֵישְׁוַרְדֵייר — Z אירט אשוורדר — T איירט אשגרדיץ — M אייט אגרדייר[5].

vi, 10, השמן. S'engraisse :

A אַנְגְרַיְיֿשַׁנט *Angrajjsant* — *V* אֵינְרֵישָׁנט — *Y* אֵינְגְרֵישַׁינְט — *Z* אינגריישטנט — T אינגרישנט — M אינגרישונט — A אינגרישמנט.

vii, 2, נחה. Campe, se pose :

Z f V T פּוֹשד *Posad* — *A* פּוֹשַׁא — *Y* פושא — M פֿושא — A *W* פושר.

— 3, תעלת. Le fossé :

A V פֿוֹשיד *Foséd* — *Y* פּוֹשֵׁד — *a* פושי — *Z* פושי׳ — *W* פושיץ — T פושיד — A M פושיר.

— 4, אודים. Les tisons :

A M T *W V Z* טישונש *Tisons* — *A* טִיזוּנש — *Z* טִיזונש — *Y* טישוניש.

1. Lire : chalemél (cf. p. 22, 2).
2. Lire : pérche.
3. Cf. p. 24, 5.
4. Cf. p. 169, 2.
5. Lire : éd iért esvuardéyd.

VII, 19, נעצוצים. Des broussailles :

A V ברוֹצְש *Broçes* — *Y* ברוצש — M *Z* ברוציש — T *W* ברוצש — *a* רונשש [1].

— 25, מעדר. La bêche :

A V f Y פֿוֹשוֹיְיר *Fosojjr* — M T פושוייר — *Z* פושיר — *a* פשוייור — *W* פולשור — (Ici dans σ la glose : בנדימינט בל׳) [2].

IX, 13, כפה. Voûte :

A אַרְבֿוֹלְט *Arvolt* — *W* אַרְוֹולוד — *a* ארווד — *V f* אַרְקְוֹולוּד — M T *Y* ארקוולוד — σ ארוולוד [3].

X, 7, לא כן ידמה. Il ne pensera pas ainsi :

f V קוּיְידֵיר *Koujjder* — *A* קוּיְידַר — *Y* T קויידיר — *W* קויידר — *a* קודייר — M קודיידיר [4].

— 12, גדל לבב. L'accroissement d'orgueil :

A קְרַיְישְׁמֵינְט דְגְרַנְדֵיזְא *Krajjsemént degrandéze* — / קְרֵיישְׁמַנְט דְגְרַנְדֵיצְא — *Z* קְרֵשְׁמְנַייט דְגְרַנְדַיצְא — *V* קרישמינט דגרַנדֵיצא — *Y* קרישמינט דגרנדייצא — *a* קרישמנט דגרנדישא — T קיישמנט דגרנדיצא — M קרישניט דגרנטדיצא [5].

Ibid., תפארת. Fierté :

A בֿוֹנְטַנְצְא *Vontançe* — *f* וַונטַצא — *Y W* וונטצא — *V* וונטיצא — T וונטונצא — M וונטניצי [6].

X, 13, כביר. Nombre de :

A פלוּיְישוֹרְש *Ploujjsors* — M פלוישורש — *V* פלוּשוֹרש — *Z* T *Y* פלושורש — *a* פלוזורש [7].

— 15, גרזן. La cognée :

A דוֹלוֹדֿוֹיְיְרְא *Dolodojjre* — *Y* M דולדויירא — *V* דוֹלדוּיְיְרְא — *X* דולוייורא — *W* דולואיירא — *a* דולויירא — T דולדורא [8].

1. Mod. : brousses.
2. Cf. p. 18, 6.
3. De : *arcum* * *voltum*.
4. Lire : cuydiér (cf. p. 17, 1).
5. Lire : craysemént de grandéze.
6. Lire : vantançe, action de se vanter.
7. Lire : pluysors, mod. : plusieurs.
8. Lire : doledoire.

x, 33, ונקף. Il va ébrancher :

A אֵישְׁבְרַנְקַר *Esbrankar* — *V* אֵשְׁבְרַנְיֵיר — T אֵשְׁבְרוֹנְיֵיר — A F M *F* אשברנייר — *Y* אישברייר — *X* אישברנייר — σ אשברוייר — *a* אשברנצייר — *Z* אשבייר [1].

xi, 3, והריחו. Et il l'animera :

A אֵידֵאֵינוֹשְׁמְרָאִיל *Édénosmerâil* — T אֵידֵאינוֹמְרַשלוּי — M אידאינושמייר לוי — *X* אדאיינושמיבר לוי — *Y* אאינומרא אוי — σ en marge, par une main plus récente אֵידְאֵינוֹשְׁמֵירְד לוי — 7 אנמירללוי [2].

— 8, חר. La grotte :

A F M T *f W Z X* קרוט *Krot* — *V* קְרוֹט — *A Y* קלוט [3].

— 12, נס. L'étendard (perche) :

A F *W Z Y a* פירקא *Perka* — *V* פֵּירְקָא — *X* M T פירקא — A בֵּירְגָא [4].

xiii, 15, נספה. Réfugié :

M T *X* אקויילִיר *Akojjlir* — *f A* אַקוֹיִילִיר — *W* אקולייר — *Y* אקוליר — *V Z* אַקוֹלְיֵיד [5].

— 21, ציים. Panthères :

M T *X* מרטרינש *Mrtrins* — *V* מַרְטְרִינְשׁ — *a* מרטריש — *Y Z* מרטינש *A* מַרְטִינְשׁ — *W* מטרינשא [6].

xiv, 16, ישגיחו. S'examineront :

A אַבוֹאטֵיר *Aboater* — *f* אַבוֹאְטֵיר — *V* אַבוֹטֵיר — *Y* אבווטיר — T אבוטיר — *a Z* אבוייטיר — M אבואטייר — υ אבואטיר — σ אַבַוְוֹשֵׁיר [7].

— יתבוננו. Ils penseront en eux-mêmes :

A פּוֹר פַּנְשִׁיר *Por panser* — *V* פּוֹרְפֵינְשֵׁיר — *Y Z* T פורפנשיר — *X* פורפונשייר — *a* פורפנשייר — M פורפינשייר [8].

1. Lire : esbranchiér, forme résultant de la comparaison des différents *loazim*.
2. Lire : éd énosmera il luy, c.-à-d. et il le fera humer.
3. Lire : crote.
4. Lire : pérche (cf. p. 31, 2).
5. Lire : akoylid, mod. : accueilli.
6. Lire : martrines. *A Y Z* donnent martines. *A* donne martris.
7. Lire : avoter, avec le changement de ב en בַּ de * *ad* + *vultare*.
8. Lire : porpansér.

XIV, 23, קפד. Le hérisson :

M T *A W Y a* הריצון *Hriçon* — *V Z* היריצון — *X* הייריצון [1].

Ibid., וטאטאתיה. Je le balayerai :

A אֵישְׁקוֹבֵיר *Éskober* — T *W Z* אשקוביר — *a* אשקובייר — M אשקוב̄ייר — *Y* אישקוביר — *X* איישקורבייר [2].

XVI, 3, פלילה. Discernement :

A דְרַיְישְׁנְמֵינְטְ *Derajjsnemént* — *Y* דירשנמינט — T דרישנמינט — M דישריינמינט — *X* דריינמנט — *a* דרינמאנט — *V* דירינמינט — *Z* דרמרשמניית [3].

XVII, 13, וכגלגל. Comme le chardon :

A קַרְדוּנְשׁ *Kardouns* — *W a V Z* M T קרדונש — *Y* קרדוש [4].

XVIII, 5, מזמרות. Serpes :

T *A* שַׁרְפְּשׁ *Sarpes* — *X* שַׁרְפְּאשׁ — *a* שרפיש — *Y* שַׁרְפֵּיש — *W Z* שרפש — *V* שַׁרְפְּא — M שרפצש.

Ibid., חנטישות. Les ceps :

A Y צֵיפְשׁ *Çeps* — *W X V* M ציפש — *a* צפץ.

ARSÈNE DARMESTETER.

(*A suivre.*)

1. Lire : hériçon.
2. Lire : éskovér (*escoube*, *escouve* signifie balai).
3. Cf. p. 184, 6.
4. Lire : chardons (cf. p. 180, 2).

LA COLONIE JUIVE D'ASSOUAN

AU Ve SIÈCLE AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE

La ville de Syène, dans la Haute-Égypte, n'est pas inconnue de la Bible. Le prophète Ézéchiel la mentionne à deux reprises : « Je ferai du pays d'Égypte des ruines désolées depuis Migdol-Sevênêh jusqu'à la frontière d'Éthiopie (XXIX, 10). » — « Depuis Migdol-Sevênêh ils tomberont sous le glaive (XXX, 6). » Ces mots Migdol-Sevênêh sont quelque peu obscurs, d'ailleurs. En effet, Migdol, en d'autres passages de l'Écriture (Jérémie, XLIV, 1 et XLVI, 14), est une ville du Nord. Il faudrait donc : « Depuis Migdol *jusqu'à* Sevênêh ». C'est précisément la leçon à laquelle se ramènerait la traduction des Septante du second texte d'Ézéchiel, si cette traduction n'était pas le résultat d'une exégèse savante. Seulement, cette leçon ne peut pas être supposée dans le verset 10 du ch. XXIX, car on ne dirait pas en hébreu : « Depuis Migdol *jusqu'à* Sevênêh et *jusqu'à* la frontière d'Éthiopie ». Aussi, pour ce passage, les Septante portent-ils : « Depuis Magdol *et* Syène jusqu'à la frontière d'Éthiopie ». Mais, au lieu d'être le reflet d'une autre leçon (avec la conjonction *et*), cette traduction n'est probablement aussi qu'un essai d'interprétation, et cet essai n'est pas heureux, car comment placer sur la même ligne deux localités situées l'une au Nord, l'autre à l'extrême Sud? Ou bien il faut lire, dans le premier verset : « Depuis Migdol *jusqu'à* Sevênêh, *à* la frontière d'Éthiopie », et dans le second : « Depuis Migdol jusqu'à Sevênêh », ou, comme la Vulgate, corriger Migdol en *migdal*, « forteresse ». Justement il y avait une forteresse à Éléphantine, île située en face de Syène, base de défense contre les incursions des Nubiens. On

objectera, il est vrai, contre la seconde hypothèse, que, Syène étant à la frontière de l'Éthiopie, l'expression *jusqu'à* n'a plus d'emploi. Mais on sait que souvent en hébreu מן ... ועד « depuis ... jusqu'à » désigne des choses analogues. Exemple : « Depuis un fil jusqu'à une courroie de sandale » (Gen., XIV, 23) ; « depuis ton fendeur de bois jusqu'à ton puiseur d'eau » (Deut., XXIX, 10), et surtout : « Depuis le Néguèb jusqu'à Béthel » (Gen., XIII, 3), où Négeb est une région à laquelle Béthel appartient[1].

Le rôle de Syène comme marche militaire de l'Égypte est attesté en particulier par Hérodote. Après nous avoir appris qu'au dessus d'Éléphantine on trouve déjà des Éthiopiens, il raconte que sous le règne de Psammétichus on mit les Automoles dans cette localité pour défendre le pays contre ce peuple, et il ajoute : « Les Perses ont encore aujourd'hui des troupes dans les mêmes places où il y en avait sous Psammétichus, car il y a une garnison perse à Éléphantine et à Daphné » (II, 17, 18, 28, 30).

C'est dans ces deux localités, Syène et Éléphantine, l'Assouan d'aujourd hui, que des documents récemment découverts (voir *Revue*, LIII, p. 123) viennent de nous attester l'existence d'une colonie *juive* déjà au temps de Xerxès, dès l'an 471 avant l'ère chrétienne. Il ne s'agit pas cette fois de conjectures plus ou moins savantes : les documents sont datés avec la plus minutieuse précision et le fait qu'ils affirment ne laisse pas le moindre doute. Ce sont des contrats rédigés en araméen, sur papyrus, et ayant fait partie des archives d'une des familles juives domiciliées en ces deux localités. Ils s'échelonnent sur une période de soixante ans.

Le chef de cette famille s'appelle Mahsèyah, fils de Yedoniah מחסיה בן ידניה. Il marie sa fille, nommée Mibtahiah, avec Yezaniah, fils d'Ouriah, son voisin. Cette Mibtahiah devient ensuite la femme d'As-Hor, *alias* Nathan, fils de Teos. Elle en a deux fils, Yedoniah, qui porte le nom de l'aïeul — et Mahsèyah — appelé comme son grand-père.

Inutile de démontrer que cette famille est juive, les noms l'attestent suffisamment ; d'ailleurs, ces personnages sont parfois décorés du titre de Juifs יהודי ; quand ils prêtent serment, c'est au nom de leur Dieu יהו. Juifs sont également un grand nombre d'habitants de Syène et d'Éléphantine en relations avec eux, voisins de leurs propriétés, témoins ou scribes dans les procès qui les concernent.

1. Samuel, le célèbre rabbin babylonien, interprète de la même façon מתפסח ועד עזה (I Rois, V, 4) : בהדי הדדי הוו יתבי « c'étaient deux localités situées l'une à côté de l'autre », *Sanhédrin*, 20 *b*.

Voici la liste par ordre alphabétique des noms hébreux qui paraissent dans ces contrats :

1° אבה ;
2° אוריה (cf. II Sam., XI etc ; II Rois, XVI, 10 etc.; Néhémie, III, 4, et VIII, 4) ;
3° אחיו (cf. II Sam., VI, 3 etc. ; I Chr., VIII, 14, 31 = IX, 37) ;
4° אטר (cf Ezra, II, 16 = Néh., VII, 21 ; X, 18 ; Ezra, II, 42 = Néh., VII, 45) ;
5° איתן (cf. I Rois, V, 11 ; Ps., LXXXIX, 1 ; I Chr., II, 6 etc.) ;
6° ברכיה (cf. Zach., I, 1 ; I Chr., IX, 16 ; XV, 23 ; III, 20 ; II Chr., III, 20 ; Néh., III, IV ; VI, 14) ;
7° גדול (cf. גדל, Ezra, II, 47, 56 = Néh., VII, 49, 58) ;
8° גדליה (cf. Jér., XL, 5 etc. ; Soph., I, 1 ; Ezra, X, 18) ;
9° גמריה (cf. Jér., XXIX, 3) ;
10° הודויה (cf. Ezra, II, 40 = Néh., VII, 43 ; I Chr., V, 24 ; IX, 7) ;
11° הושע (cf. Nombr., XIII, 8 et s. ; I Chr., XXVII, 20 ; Osée, I, 1 ; II R., XV, 30 etc., Néh., X, 24) ;
12° הושעיה (cf. Jér., XLII, 1 etc. ; Néh., XII, 32) ;
13° זכור (cf. Nombr., XIII, 4 ; Ezra, VIII, 14 ; Néh., III, 2 etc. ; I Chr., IV, 26 etc.) ;
14° זכריה (cf. II R., XIV, 29 etc. ; II Chr., XXIV, 24 ; Zach., I, 1 etc. ; Ezra, V, 1 ; VI, 14 ; VIII, 3 ; X, 26 ; Néh., VIII, 4 ; XI, 4, 5 ; XII, 16, 35, 41 ; I Chr., IX etc.) ;
15° חגי (cf. Hag , Ezra, V, 1 ; VI, 4) ;
16° חנן (cf. Jér., XXXV, 4 ; Ezra, II, 46 = Néh., VII, 49 ; VIII, 7 etc. ; I Chr., VIII, 23 etc.) ;
17° יגדל (cf. יגדליהו, Jér., XXXV, 4) ;
18° ידניה ;
19° יזניה (cf. Jér., XLII, 1) ;
20° יסלח ;
21° ישעיה (cf. Ezra, VIII, 7, 19 ; Néh , XI, 7 ; I Chr , III, 21) ;
22° מבטחיה ;
23° מחסה ou מחסיה (cf. Jér., XXXII, 12) ;
24° מלכיה (cf Jér., XXI, 1 ; Ezra, X, 25, 31 ; Néh., III, 11 etc. ; I Chr., IX, 25 etc.) ;
25° מנחם (cf. II R., XV, 14) ;
26° מעזיה (cf. Néh., X, 9) ;
27° משלם (cf. II R., XXII, 3 ; Ezra, VIII, 16 ; X, 15 etc. ; Néh., III 4 etc. ; I Chr., III, 19 etc.) ;
28° נתן (cf. II Sam., VII, 2 etc. ; Ezra, VIII, 16 etc ; I Chr., II, 36) ;
29° עזריה (cf. II R., XIV, 21 etc. ; Jér., XLIII, 2 ; Ezra, VII, 1 ; Néh., II, 23, etc. ; I Chr., II, 8 etc. ; Daniel, I, 6 etc.) ;

30° ענניה (cf. Néh., III, 23) ;
31° פלטיה (cf. Néh., X, 23 ; I Chr., IV, 21, 42) ;
32° פלליה (cf. Néh., XI, 12) ;
33° פנוליה ;
34° צדק (cf. II Sam., XV, 24 etc. ; I R., I, 34 etc. ; Ez., VII, 2 ; Néh., III, 4 etc. ; I Chr., V, 38 etc.) ;
35° צפניה (cf. Soph., I, 1 ; Jér., XXI, 1 etc. ; Zach., VI, 10 ; I Chr., VI, 21) ;
36° קוניה ;
37° רעויה (cf. רעואל) ;
38° שלם (שַׁלֻּם, cf. II R., XV, 10 etc. ; Jér., XXII, 11 etc. ; Ez., II, 42 etc. ; Néh., III, 12 etc. ; I Chr., II, 40 etc. ; II Chr., XXVIII, 12 etc.) ;
39° שלומם ;
40° שמעיה (cf. I R., XII, 22 ; Jér., XXIX, 31 ; Ezra. X, 31 ; Néh., III, 29 etc. ; I Chr., III, 22 etc. ; II Chr., XII, 7 etc.) ;

Sur ces quarante noms, neuf seulement ne figurent pas dans la Bible ; ce sont : אבה, גדול, ידניה, יסלח, מבטחיה, פנוליה, קוניה, רעויה, שלומם. Mais גדול n'est probablement qu'une variante de גְּדֵל, רעויה de רעואל. On remarquera, pour les autres, le grand nombre de ceux qui se terminent en יה[1], forme qui caractérise les écrits récents. Trois se lisent dans Jérémie — et non ailleurs — ; ce sont : גמריה, יזניה et מחסיה. Tous les autres, soit 26, à l'exception d'un seul, qui se trouve uniquement dans II Rois (מנחם), se rencontrent dans Ezra, Néhémie ou les Chroniques, tantôt en même temps qu'ailleurs, tantôt dans ces livres seuls (nos 3, 4, 6, 7, 10, 21, 26, 30, 31). En outre, pas un de ces noms théophores n'a la forme יהו, mais יה, qui se remarque surtout dans des listes post-exiliques. En gros, on peut l'affirmer, c'est bien l'onomastique des Juifs[2] revenus en Judée de l'exil babylonien.

Ce n'est donc pas trop s'avancer que de considérer ces Juifs de Syène et d'Éléphantine comme un essaim de la colonie babylonienne.

Quelle raison a pu leur faire entreprendre un voyage aussi long pour les fixer à la frontière méridionale de l'Égypte ? Ce problème ne fait qu'un avec le suivant : quelle était la profession de ces Juifs perdus en ce coin de la Haute-Égypte ?

1. Il n'y a pas un seul nom formé avec אל.

2. Il se peut que dans le nombre se trouvent des représentants du royaume d'Israël, comme le veut M. Bacher (*Jew. Quart. Rev.*, XIX, p. 441) ; mais ils sont noyés dans la masse des Judéens.

C'étaient des banquiers, répond M. Sayce, répétant l'opinion déjà exprimée en 1903 par M. Joseph Halévy [1]. En cette année, en effet, parvint en Europe un papyrus provenant d'Éléphantine et d'une colonie juive ayant habité cette île. C'est l'obligation d'un inconnu, recevant un salaire du trésor, qui s'engage à rembourser un prêt à un certain X, fils de Yatma (l'orphelin) et, en cas de non remboursement, à lui payer des intérêts, assez élevés. Dans la liste des témoins figurent les noms de Mahsèyah, fils de Yedonia, personnage qui nous est familier aujourd'hui, Malkiah, fils de Zechariah, et Guemariah fils d'Ahio, scribe. Ce dernier est témoin dans un de nos actes de l'an 465 ; son nom est également sur un *ostracon*. A côté signent des témoins non-Juifs.

On a conclu hâtivement de ce texte : 1° que le prêteur était nécessairement un Juif, 2° qu'il faisait le même métier que ses compatriotes établis à Éléphantine, 3° que ce métier était celui de banquier. Or, rien ne prouve que le prêteur ait été Juif, car nous ignorons son nom et ne connaissons que celui de son père, qui est araméen et non théophore comme tous ceux de notre liste [2]. C'est l'emprunteur qui vraisemblablement est Juif. Mais serait-il même prouvé que l'emprunteur l'est aussi, qu'il n'en faudrait pas déduire que ce Juif était banquier. En effet, nous possédons toute une liasse d'obligations du même genre, et où les parties contractantes, prêteurs et emprunteurs, sont des *colons militaires* au service des Ptolémées. Ces documents ont été publiés en 1905 par M. Théodore Reinach, qui en est le propriétaire (*Papyrus grecs et démotiques recueillis en Égypte*). Dira-t-on que ces colons qui se faisaient réciproquement des prêts étaient une corporation de banquiers?

Ces papyrus de l'époque ptolémaïque ne montrent pas seulement la témérité de l'hypothèse soutenue encore par M. Sayce, mais ils offrent avec les nôtres des ressemblances qui éclairent singulièrement le problème à résoudre. Nous noterons, pour la curiosité seulement, que ces actes sont également relatifs à un même individu et à d'autres membres de sa famille En outre, la teneur en paraît calquée sur celle des contrats araméens : comme dans ceux-ci, la partie qui fait rédiger l'acte s'interdit d'exercer contre l'autre aucune poursuite ; si elle contrevient à cet engagement, la poursuite sera de nul effet, mais le contrevenant paiera à celui qui a été indûment poursuivi une indemnité déterminée.

1. *Revue Sémitique*, 1903, p. 252.

2. Sur l'*ostracon* N son nom se termine par אן, ce qui milite également en faveur de son origine araméenne.

Mais voici surtout où la concordance des papyrus grecs et araméens est instructive. Nos documents désignent ainsi les parties contractantes (nous reproduisons in extenso toutes ces mentions) :

A (année 15 de Xerxès = 471) : Koniah, fils de Sadoc, *Araméen* de Syène, du דגל de Warizath, et Mahsèyah, fils de Yedoniah, *Araméen* de Syène, du דגל de Warizath [1].

B (année 21 de Xerxès = 1re année d'Artaxerxès = 464) : Dargman, fils de Harschin, le *Chorasmien*, demeurant à Yeb [2] (Éléphantine), la forteresse, עביד, du דגל d'Artaban, et Mahsèyah, fils de Yedonia, *Juif* (יהודי) de la forteresse de Yeb, du דגל de Warizath. Dans le même acte, il est parlé de Koniah fils de Sadoc, *Juif*, du דגל d'Atropadan ; de Yezaniah, fils d'Ouriah, *Juif*, du דגל de Warizath, dont les maisons sont contiguës à la terre de Dargman [3].

C (6e année d'Artaxerxès, 459) : Mahsèyah, fils de Yedoniah, *Juif* de Yeb, du דגל de Haumadat, et Yezaniah, fils d'Ouriah, du même דגל [4].

D (même date) : Mahsèyah, fils de Yedoniah, *Juif* מהחסן de Yeb la forteresse, du דגל de Haumadat et Mibtahiah, sa fille [5].

E (19e année d'Artaxerxès = 446) : Mahsèyah, fils de Yedoniah, *Araméen* de Syène, du דגל de Warizath, et Miftahiah (*sic*), sa fille. Le père avait donné à sa fille une maison provenant de Meschoullam fils de Zaccour, fils d'Ater, *Araméen* de Syène [6].

1. Nom du scribe : Pelathiah, fils d'Ahio (Juif), des témoins : Mahasé, fils de Yeschayah (Juif), Satibarzane, fils d'Athar-Ili (Perse), Schemayah, fils d'Hoschéa (Juif), Phratapharnes, fils d'Artapan (Perse), Badgates, fils de Nabou-Koudouri (Perse), Nabou-Ili, fils de Darga (sans doute Babylonien), Ben Tirasch, fils de ....(?), Schalloum, fils d'Hoschayah (Juif).

2. זי אתרה ביב. Si l'on ne dit pas simplement comme d'habitude זי ביב, c'est sans doute parce que la propriété dont il s'agit était située à Syène.

3. Scribe : Etan, fils d'Abah (Juif) ; témoins : Hoschéa, fils de Peti-Khnoum (Juif, fils d'un Égyptien, ou d'un Juif qui aurait pris un nom égyptien : à l'époque ptolémaïque, les colons militaires grecs adoptent également des noms égyptiens, mais qu'ils portent généralement conjointement à l'autre), Gadol, fils de Yigdal (Juif), Guemariah, fils d'Ahio (Juif), Meschoullam, fils de Hoschéa (Juif), Sin-Kasid, fils de Nabou-soum-iskoun (Babylonien), Hadad-nouri le *Babylonien*, Guedaliah, fils d'Ananiah (Juif), Aryischa, fils d'Arousatmar (?). Guemariah, fils d'Ahio est le scribe du papyrus L, où Mahséyah, fils de Yedoniah, est témoin ; son nom figure également sur l'*ostracon* M.

4. Scribe : Atar-Schouri, fils de Nabou-zira-ibni (Babylonien) ; témoins : Hoschéa, fils de Pelaliah, Zechariah, fils de Nathan, Guemariah, fils de Mahsèyah, Zechariah, fils de Meschoullam, Meoziah, fils de Malkiah, Schemayah, fils de Yedoniah, Yedoniah, fils de Mahsèyah, Nathan, fils d'Ananiah, Hoschèa, [fils de] Reouyah, Mahasèh, fils de Yeschayah, Zaccour, fils de Sephaniah, Hoschéa [fils de Yigd]al (tous Juifs).

5. Même scribe et mêmes témoins.

6. Scribe : Nathan, fils de Anania (Juif, témoin dans les deux actes précédents) ; témoins : Mithasdah, fils de Mithasdah (?), S[atibarzane], fils d'Atar-ili l'argentier (Perse), Barbari, fils de Dargui, argentier de אתרא (?), ... fils de Schemayah (Juif), Zaccour, fils de Schalloum (Juif).

F (25e année d'Artaxerxès = 440) : Pi, fils de Pahi, architecte de Syène, la forteresse, et Mibtahiah, fille de Mahsèyah, fils de Yedoniah, *Araméens* de Syène, du דגל de Warizath[1].

G (même date) : As-Hor, fils de Téos, architecte du roi, et Mahsèyah, *Araméen* de Syène, du דגל de Warizath[2].

H (4e année de Darius, 420) : Dans Yeb la forteresse, Menahem et Anania, tous deux fils de Meschoullam, fils de Schelomim, *Juifs* de Yeb la forteresse, du דגל d'Iddin-Nabou d'une part, et Yedoniah et Mahsèyah, tous deux fils d'As-Hor, fils de Téos et de Mibtahiah, fille de Mahsèyah, *Juifs* du même דגל, d'autre part. Un procès avait eu lieu devant le lieutenant du chef de corps Vidrang[3].

J (8e année de Darius, 416) : Dans Yeb la forteresse, Yedoniah, fils d'Hoschayah, fils d'Ouriah, *Araméen* de Yeb la forteresse, a dit, devant Vidrang, chef de corps de Syène, à Yedoniah fils de Nathan et à Mahsèyah, fils de Nathan, son frère, ayant pour mère Mibtahiah, fille de Mahsèyah, fils de Yedoniah, devant Vidrang, chef de corps à Syène[4].

K (14e année de Darius = 410) : Dans Yeb la forteresse, Mahsèyah, fils de Nathan, et Yedoniah, fils de Nathan, tous deux *Araméens* de Syène, du דגל de Warizath[5].

M. Cowley, à qui revient le mérite d'avoir déchiffré nos papyrus avec une sûreté presque parfaite, avait lu רגל le mot que nous avons transcrit דגל, et l'avait rendu par « quartier », traduction sujette à caution ; mais il déclarait tout aussi plausible la lecture דגל. C'est cette lecture qu'ont adoptée M. Smend et après lui la plupart des critiques qui ont étudié ces papyrus. דגל, qui veut dire bannière, est employé dans l'Écriture et dans le langage de la Mischna avec le sens de « troupe » et « corps d'armée ». M. Buchanan

1. Scribe : Petisis, fils de Nebo-Nathan (Égyptien, comme son client ?) ; témoins : Nebo-rèi, fils de Nebo-Nathan (son frère sans doute), Louhi, fils de Mannou-ki (Babylonien), Odnahar, fils de Douma (Babylonien ?), Nebo-rèi, fils d'Ostane (Babylonien). Tous les signataires sont donc non-Juifs, comme Pi.

2. Scribe : Nathan, fils d'Anania (Juif, le même qu'en E) ; témoins : Penouleyah, fils de Yezaniah, Yezaniah, fils d'Ouriah, Menahem, fils de Zaccour... (tous Juifs). La liste des témoins est tronquée.

3. Scribe : Meoziah, fils de Nathan ; témoins : Menahem, fils de Gadol, Gadol, fils de Berèkhiah, Menahem, fils d'Azariah, Hodaviah, fils de Zaccour, [fils de] Oschayah (tous Juifs).

4. Scribe : Meoziah, fils de Nathan (le même qu'au précédent) ; témoins : Menahem, fils de Schalloum, Mahsèyah, fils de Yedoniah, Menahem, fils de Gadol, fils de Baadiah, Yezaniah, fils de Penouleyah, Ahio, fils de Nathan (tous Juifs).

5. Scribe : Nabou-toukoulti, fils de Nabou-zira-ibni (Babylonien) ; témoins : Menahem, fils de Gadol, Hanan, fils de Haggaï, Nathan, fils de Yehoadar, Schalloum, fils de Nathan (tous Juifs).

Gray prétend même que telle est la signification primitive du mot[1]. En tout cas, c'est toujours avec cette acception que le prend la Septante, qui le rend par τάγμα, excepté en Nombres, I, 52, et II, 17, où elle met ἡγεμονία.

Or voici comment sont libellées les dénominations des parties qui figurent dans les papyrus Reinach : d'abord viennent le nom de l'intéressé et celui de son père puis son *origo*, ensuite son appartenance au commandement (ἡγεμονία) d'un tel. Les colons militaires « sont groupés en ἡγεμονίαι et en τάγματα, désignés par le nom du commandant[2] ». Si l'on remarque que le personnage qui fait pendant, dans nos papyrus, à ce commandant est toujours un non-Juif et généralement un Perse, comme l'indique le nom qu'il porte, ne sera-t-on pas déjà en droit de traduire דגל par « corps de troupe, compagnie » et de faire de ces Juifs des *colons militaires*[3] ?

Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que les différends sont généralement portés devant le *chef de corps* רב חילא ; de plus, on fait parfois une distinction entre בעל דגל et בעל קריה (A et E) ; or le premier terme ne peut désigner que le militaire par opposition au civil.

Mais la comparaison de nos documents avec les papyrus Reinach nous réserve d'autres surprises. On a vu que le même personnage est qualifié de Juif dans un acte et d'Araméen dans un autre. Des avatars analogues s'observent dans les papyrus de l'époque ptolémaïque. Tel colon est désigné sous le titre de Perse et, une dizaine d'années plus tard, s'intitule lui-même Μυσός ; un conscrit, d'abord qualifié de Μακεδών, fait partie ensuite du corps des Crétois ; tel autre est Perse et a un frère Lybien. M. Th. Reinach explique très bien ces bizarreries en supposant que ces colons militaires sont rangés dans des catégories pseudo-ethniques. C'est le régiment qui est perse ou lybien, et en passant dans un autre régiment, le colon militaire en prend le titre. Telle est probablement l'explication des changements de patronymiques qui s'observent dans nos papyrus araméens, et en particulier de ce fait, déjà remarqué par M. Sayce, que, sauf une exception, le même individu qualifié d'Araméen quand il est à Syène, devient Juif à Éléphantine, pour reprendre

1. *Jewish Quarterly Review*, XI (1899), 92.

2. Reinach, p. 32.

3. M. Clermont-Ganneau, qui penche aussi pour la lecture דגל et compare le mot au τάγμα et aux *hégémonies* des papyrus ptolémaïques, dit : « Il peut s'agir ici d'une répartition, d'ordre fiscal, de la population indigène entre divers bureaux » (*Revue critique*, 40e année, 1906, n° 44, p. 341). Dans ce cas, pourquoi dans la petite île y aurait-il eu tant de bureaux, tandis que Syène n'en aurait compté qu'un seul, celui de Warizath ?

son titre d'Araméen à son retour à Syène. En d'autres termes, c'était la *colonie* militaire d'Éléphantine qui était *juive*, tout en comprenant une minorité de non-Juifs[1], tandis que celle de Syène, composée en majeure partie d'Araméens, portait la dénomination d'*araméenne*[2]. Et c'est parce que cette division avait son siège à Éléphantine que le lieu du culte, temple ou autel de Yahou (E : אגורא זי יהה אלהא ; J : אגורא זי יהו אלהא), se trouvait dans cette île, sur la route royale (J : ארח מלכא).

Pour nous enlever tout doute, ces Juifs d'Éléphantine, ayant à se plaindre des prêtres égyptiens, dans leurs plaintes au roi se réclament de leurs services, vraisemblablement militaires (an 14 de Darius[3]).

Cette hypothèse soulève, il est vrai, diverses objections. Et d'abord, jamais dans nos papyrus le nom du Juif n'est accompagné de son titre militaire, comme c'est le cas dans les papyrus grecs. Mais n'est-ce pas tout simplement parce que le noyau de la population était formé de colons militaires ? La qualité était sous-entendue. Voilà pourquoi aussi, toutes les fois qu'une des personnes figurant dans nos actes exerce une autre profession, cette profession est spécifiée, עביד, ארדיכל, מלחא זי מיא קשיא « marin de la cataracte ».

Autre objection : dans notre hypothèse, le nom qui suit דגל désigne le commandant de la colonie ; or comment cet officier peut-il être le même à soixante ans d'intervalle, comme cela s'observe à propos de Warizath? M. Théodore Reinach, à qui nous avons fait part de cette difficulté, nous renvoie à un papyrus de Magdala (*Bulletin de correspondance hellénique*, XXVI, p. 99), de l'époque de Ptolémée Évergète, où il est question d'un certain Ptolémée, chef d'escadron dans le régiment de Pythangelos et de son fils Ptolémée. Ici le fils est associé au père dans le commandement « avec, sans doute, promesse de survivance ». Le Warizath de l'an 411 pourrait être le petit-fils du Warizath de 471. Pour notre compte, nous aimerions mieux croire que Warizath était le nom du régiment ; ainsi s'expliquerait que pendant tout le cours de ces soixante années, il n'est question à propos de Syène que du *déguel*

1. Les papyrus ptolémaïques montrent des mélanges analogues. A côté des colons grecs se trouvent établis dans le même district d'autres étrangers.

2. On dit bien — M. Sayce et ses émules — que le nom d'Araméen, désignant tous les Sémites de l'Asie occidentale parlant l'araméen, pouvait aussi s'appliquer aux Juifs. Mais ce fait ne rendrait pas compte du phénomène, remarqué par M. Sayce lui-même, de la localisation du terme *Juif* à Éléphantine.

3. Euting, dans *Mémoires présentés par divers savants étrangers à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1re série, XI, 2e partie, 1904, p. 297.

de cet officier. Dans quel rapport était cet officier avec le רב חילא « chef de corps », nous n'avons pas à le rechercher ici.

L'ensemble de toutes ces considérations, même s'il n'est pas vrai que la compagnie cantonnée à Éléphantine était principalement composée de Juifs, nous permet d'affirmer que ces Juifs de Syène et d'Éléphantine étaient des colons militaires. Ils avaient été recrutés vraisemblablement en Babylonie, comme le montre leur onomastique. Peut-être même le participe מהחסן employé dans le papyrus à propos de Mahsèyah, fils de Yedoniah, participe qui correspond exactement au κληροῦχος de l'époque ptolémaïque, indique-t-il un possesseur héréditaire d'un lot de terre individuel et nous donne-t-il ainsi des renseignements sur l'origine des propriétés de ces Juifs : c'étaient des fiefs militaires attribués à ces colons par l'autorité[1].

Comme l'a très bien vu M. Schürer, ainsi se trouve confirmée une des assertions du faussaire qui est l'auteur de la lettre d'Aristée. Celui-ci, racontant que Ptolémée, fils de Lagos, avait transplanté en Égypte trente mille Juifs pour garder les places fortes rapporte, à cette occasion, que beaucoup étaient déjà venus avec les Perses dans de semblables conditions[2]. Du coup l'on voit à quelles aventures est exposée la critique purement littéraire : d'après Willrich, dont les conclusions sont adoptées par M. Wendland[3], l'histoire de cette transplantation des Juifs au temps des Perses serait due à un contre-sens commis par le Pseudo-Aristée. Celui-ci aurait mal compris une donnée du véritable Hécatée, § 194, parlant du transfert de Syriens au temps de Ptolémée Soter. Willrich s'appuie, entre autres, sur cet argument que les Ptolémées ne devaient guère être tentés de recourir à des soldats aussi peu utiles et maniables en raison de leurs scrupules religieux. Nos papyrus montrent que les Juifs qui choisissaient le métier des armes ne s'embarrassaient guère de ces scrupules. On les voit adopter la législation perse et même jurer, dans un différend avec un Égyptien, par le nom d'une divinité égyptienne[4].

ISRAEL LÉVI.

1. L'inconnu du papyrus L qui reçoit un salaire du trésor semble être un μισθοφόρος. Le parallélisme serait donc complet.

2. § 12-14, 35-36.

3. Dans Kautzsch, *Apokryphen u. Pseudepigraphen*, II, p. 6, note.

4. Encore à l'époque du Talmud ce fait ne devait pas être rare, car le père de Samuel (Babylonie, IIIe siècle) défend de s'associer avec un non-Juif, de peur d'avoir à jurer par la divinité de celui-ci. אמר אבוה דשמואל אסור לאדם שיעשה שותפות עם עובד כוכבים מימא יתחייב לו שבועה ונשבע בעבודת כוכבים שלו (*Sanhédrin*, 63 *b*).

NOTES

SUR LA GÉOGRAPHIE BIBLIQUE DE JOSÈPHE

I. Midian.

Sans fournir d'indication rigoureusement précise sur la situation de Midian, les textes bibliques renferment à ce sujet des renseignements suffisants pour circonscrire la recherche dans d'étroites limites et ne laisser qu'un champ restreint à l'erreur ou à la fantaisie. Les Midianites n'ont pu habiter une terre très éloignée de la Palestine, dont ils s'emparent et d'où Gédéon les chasse après une occupation de sept ans (Juges, vi-viii). Ils apparaissent en contact avec tous les peuples riverains des frontières sud et sud-est de la Palestine, 'Amaleq, Édom, Moab (Juges, vi, 3 ; Genèse, xxxvi, 35 ; Rois, xi, 18 ; Nombres, xxii, 4, 7 ; xxv, 6 sq., et xxxi, 2-10).

Il semblerait donc qu'aucun doute n'ait pu s'élever, dans l'esprit des exégètes anciens, sur l'emplacement approximatif du pays où se réfugie Moïse s'échappant de la cour du Pharaon. Le récit des aventures du fugitif ne renferme rien qui ne confirme la localisation voisine de la région sinaïtique que devaient suggérer les textes que nous venons de citer. Midian est proche du désert où Moïse mène paître les troupeaux de son beau-père, et au bout duquel il atteint le Horeb (Exode, iii, 1), la Montagne de Dieu étant elle-même sur la route qui mène de Midian en Égypte (Exode, iv, 27).

Pourtant, des trois écrivains judéo-hellénistiques qui se sont expliqués sur l'itinéraire de Moïse, un seul fait prendre au voyageur la route qui traverse l'isthme de Suez. Le Môysos d'Artapan

se rend en « Arabie »[1]. Ἀραβία est vague et peu compromettant (dans l'Égypte ptolémaïque le mot désignait, en dehors des territoires de la péninsule arabique, les districts africains de la rive droite du Nil), mais la suite du récit où Artapan appelle Ἄραβες les sujets de Ragouèlos montre bien qu'il a en vue le pays des Bédouins. La localisation d'Artapan, dans son imprécision, est donc conforme à la vérité géographique.

Ézéchiel le Tragique et Josèphe conduisent Moïse dans une direction toute différente ; le premier confond Midian avec l'Éthiopie ; le second, avec le pays des Troglodytes, au bord de la mer Érythrée c'est-à-dire avec la bordure maritime du pays des Noirs.

Si voisines que soient l'Éthiopie et la Troglodytide, et si fréquemment associées qu'elles aient été par les écrivains anciens, l'identification d'Ézéchiel et celle de Josèphe ne sont nullement les variantes d'une même théorie. Elles sont le produit de l'exégèse de deux versets différents du Pentateuque.

Nous avons indiqué[2] l'origine de la localisation éthiopienne. Admettant l'identité de la femme kouschite de Moïse (Nombres, XII, 1) avec Cippora la Midianite, on en a déduit la synonymie des ethniques Éthiopien et Midianite pour aboutir à l'équation géographique Midian-Éthiopie[3].

Plus longue et plus détournée est la route qui a conduit à l'identification de Midian avec la Troglodytide, et nous aurions peine à la retrouver si Josèphe n'avait pris la peine de la jalonner.

C'est en passant que l'historien nous apprend que la « ville de Madianê, sise aux bords de la mer Érythrée *et qui portait le nom d'un des fils d'Abram et de Khatoura*[4] », appartient au rivage maritime de la Nubie : « Les filles de Ragouël surveillent les troupeaux de leur père, car ce soin revient aux femmes chez les Troglodytes[5]. »

1. Artapan dans Eusèbe, IX, XXVII, 433 *d*.

2. *Revue*, t. LIII, p. 201 et suiv.

3. Faute d'avoir saisi l'origine de la théorie éthiopienne, Kuiper, le seul critique récent qui ait étudié Ézéchiel avec détail, a cru (*Revue des Ét. juives*, 1903, t. XLVI, p. 174) que le poète qui a écrit le v. 59 (cité plus haut, p. 202) a complètement ignoré la situation de l'Arabie, de l'Éthiopie et de la Libye, et, une pareille méconnaissance des réalités géographiques voisines paraissant inadmissible chez un Alexandrin, il a proposé de chercher la patrie de l'auteur dans une ville hellénisée d'Asie, de préférence à Samarie. Il n'est pas besoin d'insister sur la fragilité de cette conclusion. Ézéchiel est bien un Juif d'Égypte : ce n'est guère qu'à Alexandrie qu'a existé le milieu que suppose la composition d'une tragédie biblique imitée d'Euripide ; en particulier l'épisode du Phénix (v. 254 et suiv. ; *Revue*, t. XLVI, p. 72), d'origine incontestablement gréco-égyptienne, dénonce la formation alexandrine du poète.

4. Josèphe, *Antiquités*, II, XI, 1 (257).

5. Josèphe, *ib.*, II, XI, 2 (259).

La manière incidente dont est amené ce renseignement indique que l'identification des Madianites avec les Troglodytes est aux yeux de Josèphe une vérité acquise sur laquelle il n'est pas besoin d'insister. En effet, cette équivalence revient régulièrement dans tous les passages des *Antiquités* où il est question de la postérité d'Abraham et de Qetura.

Exposant la merveilleuse multiplication de la race issue du patriarche, Josèphe note qu'aux descendants d'Ismaël appartient le pays des Arabes, à ceux de Khatoura la Troglodytide, à Isac la Chananée [1]. Le tableau généalogique des Khatourides, où cette localisation est indiquée pour la première fois [2], en fournit l'explication au moins partielle : Josèphe, après avoir affirmé pour son propre compte que Madian [3] et ses fils Éphas et Ophrès, unis aux autres descendants de la concubine d'Abraham, allèrent occuper la Troglodytide et la partie de l'Arabie qui s'étend vers la mer Érythrée, reproduit un fragment de Cléodème-Malkhos qui ne laisse aucun doute sur le point de départ de la légende de la conquête de l'Afrique. D'après cet écrivain, sans doute juif, de la fin du second ou du début du premier siècle [4], Khatoura eut, entre autres fils, Aphéras et Iaphras, qui donnèrent leur nom à la ville d'Aphra et à la terre d'Aphrikèe. Ils combattirent, dit-on, avec Héraklès contre Libye [5] et Antée ; Héraklès aurait épousé la fille d'Aphéras et eu d'elle un fils duquel naquit Sophôn, l'ancêtre des Sophaques [6].

Il est évident que la transplantation en Afrique-Mineure des Khatourides est due exclusivement au désir d'expliquer le nom des *Afri* par celui des fils de Midian que la Bible hébraïque nomme 'Epha (les Septante lisaient 'Ephar) et 'Epher, Cléodème-Malkhos

1. Josèphe, *ib.*, II, IX, 3 (257).

2. Josèphe, *ib.*, I, XV (238 sqq.).

3. Le texte transmis porte Μαδανης pour Μαδιανης, qu'il faut rétablir (les deux frères sont nommés l'un à côté de l'autre au début du § 238). A l'origine de l'erreur, il y a plutôt une inadvertance de Josèphe, brouillon incorrigible, qu'une faute de copiste.

4. Les arguments par lesquels Freudenthal (*Hell. Studien*, p. 131 et suiv.) a prétendu établir l'origine samaritaine de Malkhos sont d'une extrême faiblesse (Schürer, *Geschichte*, III, p. 357-358). — En ce qui concerne la date, le fragment de Malkhos a été recueilli par le Polyhistor et est partant antérieur à — 40. Il révèle un degré et des procédés d'utilisation des traditions mythologiques helléniques qu'on ne peut attribuer sans preuve directe à un Juif alexandrin de beaucoup antérieur au premier siècle : à en juger par la qualité de son syncrétisme, Cléodème-Malkhos doit être de la génération du Pseudo-Hécatée.

5. Non, comme on lit dans les traductions, contre *la* Libye. *Libye* est le nom de la *Terre* africaine, mère d'Antée.

6. Josèphe, *Antiquités*, I, XIV (241) = Freudenthal, *Hell. Studien*, p. 230.

Aphéras et Iaphras, Josèphe Éphas et Ophrès. Devenus héros éponymes d'une partie de la Libye occidentale, Aphéras et Iaphras ont entraîné à leur suite en Afrique leur père Midian. Maintenant pourquoi, entre toutes les peuplades africaines, sont-ce les Troglodytes qui ont été choisis pour représenter Midian? Josèphe ne nous fournit à cet égard aucune sorte d'indice et bien des suppositions sont licites. Dans la liste des Khatourides, Midian voisine avec Scheba et Dedan et on transportait vraisemblablement sur ces Abrahamides la localisation éthiopienne attestée (cf. *infra* II et III) pour le Scheba et Dedan kouschites; de là à déclarer Midian limitrophe de l'Éthiopie le pas a pu être bref [1]. — Les Troglodytes étaient circoncis [2], comme il convenait à des fils d'Abraham; sans doute la Bible n'attribuait pas expressément la circoncision aux Midianites comme aux Ismaélites, mais le rôle que joue Cippora dans la scène nocturne d'Exode IV, a pu faire croire de bonne heure que fils de Qetura et fils d'Agar [3] avaient reçu le même héritage [4]. — Le nom même des Troglodytes révélait un mode d'habitude particulier : or la Bible, surtout dans la version grecque, fournissait un moyen d'identifier Midianites et Qénites [5], et Qeni, d'après la prophétie de Bil'am, « établit son nid dans le rocher [6] ». — Les Troglodytes habitaient vers l'extrémité est du continent africain. Or Abraham avait envoyé les fils de Qetura πρὸς ἀνατολὰς εἰς γῆν ἀνατολῶν [7]. Un Alexandrin, faisant inconsciemment de sa patrie le centre de l'horizon biblique, a-t-il cru qu'on tenait compte de ce texte en identifiant Midian aux riverains de la Mer Rouge, orientaux par rapport à l'Égypte?

Nous n'épuiserons pas la liste des hypothèses concevables ; il

1. L'auteur byzantin de l'*Hypomnestikon,* Joseph, raisonnait ainsi (ch. 147) : Καὶ ἀπὸ Χεττόυρας ἔθνη γεγόνασι τοῦ Ἀβραάμ· τρίτον, τὸ Σαβᾶ, ὅ ἐστι τὸ Αἰθιόπων, καὶ τὸ Μαδιανιτῶν, ὅοι εἰσιν ὅοι πρὸς τοῖς Αἰθίοψιν

2. Diodore, III, XXXII (d'après Agatharchide).

3. Certains Hebraei, dit saint Jérôme, identifiaient Agar et Qetura (*Quest. Hebr.*, ad Gen., 25, 1).

4. Signalons, mais seulement pour noter, qu'il ne saurait être invoqué en faveur de cette explication le texte de saint Jérôme, *Comm. ad Galat.*, V, 1 : *Aiunt enim et Ægypti sacerdotes et Ismaelitos et Madianæos præputium non habere.* Jérôme n'enseigne pas que le Madian de la Bible ait connu la circoncision; il connaît la circoncision des Troglodytes et l'attribue aux Madianites en vertu de la synonymie reconnue aux deux termes.

5. Le début du livre des Juges (I, 16) relate l'établissement en Judée des « fils du Qeni, beau-père de Moïse ». LXX (B) spécifie que le Qénite est Jethro : οἱ υἱοὶ Ἰοθὸρ τοῦ Κεναίου, et Josèphe, dans sa relation de l'incident, *Antiquités*, V, II, 3 (127), remplace « Qénite » par Madianite.

6. Nombres, XXIV, 21.

7. Genèse, XXV, 3.

est possible que d'autres considérations que celle du voisinage éthiopien ou de la demeure rupestre des Troglodytes, ou de leur pratique de la circoncision, ou de leur situation géographique par rapport au méridien d'Alexandrie aient dicté aux commentateurs judéo-égyptiens la théorie acceptée par Josèphe. Ce qui est certain, c'est qu'il est vain de prétendre trouver chez Josèphe ou ses autorités une connaissance du site de Midian basée sur une tradition positive[1] et que ces piètres géographes[2] n'ont disposé, pour trancher le problème topographique ou plutôt ethnographique qui s'offrait à eux, que des ressources les plus restreintes. Mal informés de la carte du monde, ils étaient, sur le terrain biblique même, incapables de l'effort nécessaire pour répondre méthodiquement à une question difficile. Aucun d'eux ne s'est armé de l'appareil complet des textes pour édifier un système cohérent et rationnel. Leur exégèse subtile qui n'envisage qu'un verset et néglige tous les éléments inconciliables avec la direction choisie manifeste déjà l'esprit et les procédés des écoles talmudiques.

L'absurdité de la solution, trois fois admise au cours des deux premiers livres des *Antiquités*, pouvait échapper à qui considérait seulement la généalogie des Khatourides et l'épisode de la fuite de Moïse ; elle apparaissait flagrante dès que l'on prétendait étendre le résultat obtenu au Midian que la suite de l'histoire d'Israël montre établi près d'Édom et de Moab. Comment imaginer que les Midianites des Nombres, auxquels Israël fait la guerre postérieure-

1. C'est bien à tort qu'Eduard Meyer (*Israeliten und Nachbarstämme*, p. 314) allègue Josèphe à l'appui de la localisation de Midian sur la rive orientale du golfe élanitique et invoque l'unanimité d'une tradition qui aurait pour garants, après Josèphe, Ptolémée et Eusèbe. Le témoignage de Ptolémée sur Modiana n'a aucun rapport avec ce que nous lisons dans les *Antiquités*, et Eusèbe combine Ptolémée et Josèphe.

2. Même quand il s'agit de l'Égypte et des régions voisines, on trouve à chaque pas, chez les écrivains judéo-alexandrins qui entrent ici en ligne de compte, des preuves manifestes de l'ignorance ou de la plus extrême indifférence en matière de géographie. Sans parler de Josèphe, dont les erreurs personnelles sont excusables, Artapan (436 *a*) fait traverser aux Hébreux en marche vers la Mer Rouge τοὺς κατὰ τὴν Ἀραβίαν ποταμούς. Ézéchiel ne paraît guère se soucier de la scène des divers tableaux de son drame : le puits de Midian, le buisson ardent, le lieu où le messager égyptien raconte le passage de la Mer Rouge et celui où le messager hébreu décrit l'oasis d'Élim n'ont certainement pas été, dans sa pensée, très nettement situés l'un par rapport à l'autre (croyait-il observer une vague unité de lieu ?). La source suivie par Josèphe pour la vie de Moïse n'est pas mieux informée : elle présente comme identiques Latopolis et Babylone (*Antiquités*, II, xv, 1 (315) ; elle raconte que les Éthiopiens conquirent l'Égypte jusqu'à Memphis et jusqu'à la mer, sans se demander quelle partie du pays restait à Moïse pour organiser la résistance (*ib.*, x, 1, 240). La pauvreté et la confusion des informations sur la géographie contemporaine expliquent dans une certaine mesure la faiblesse et l'incohérence de la géographie historique.

ment à son arrivée aux bords du Jourdain, étaient riverains de la Mer Érythrée? Sans s'embarrasser de la discordance avec la localisation donnée antérieurement, Josèphe donne à entendre[1] que c'est la région de Rékémè, c'est-à-dire de Pétra, qui fut le théâtre de la lutte. Il nous indique lui-même la base de cette opinion : le nom indigène de Pétra, רקם, vient de Rékémos, un des cinq chefs midianites qui périrent dans l'extermination de leur peuple.

Josèphe reproduit ici une doctrine palestinienne ; avant de définir la source alexandrine d'où provient l'identification de Midian et de la Troglodytide, il convient de signaler une autre trace de son influence.

II. Saba.

Dans son arrangement de l'histoire de la reine de Saba[2], Josèphe donne à la visiteuse qu'attire à Jérusalem le renom de Salomon, le titre de reine d'Égypte et d'Éthiopie. Il identifie donc le Scheba du Livre des Rois avec celui des trois Scheba de la Genèse qui est petit-fils de Kousch.

Dans l'expédition de Moïse en Éthiopie[3] nous rencontrons, d'autre part, la mention d'une ville de Saba, capitale du royaume éthiopien. Il n'y a aucune raison pour supposer, comme font par tradition les commentaires de la Genèse, que ce Saba soit différent du précédent et pour imaginer que Josèphe vise ici, non le שְׁבָא de Genèse, x, 7, mais le סְבָא du même verset. Josèphe ajoute que cette Saba est la ville même que Cambyse nomma plus tard Méroé ; le but de l'emprunt de cette notice à Agatharchide est évidemment d'expliquer pourquoi Saba a disparu de la carte d'Éthiopie.

Il y a donc identité dans la théorie géographique d'*Antiquités*, II, x et VIII, vi. Il y a de plus entre les deux une frappante similitude d'inspiration. L'idée de faire de Nikaulis une souveraine d'Égypte n'a pu venir qu'à un Juif d'Alexandrie désireux d'humilier le royaume des Pharaons devant le plus glorieux représentant du royaume d'Israël. C'est exactement la tendance que manifeste la source d'*Ant.*, II, x, c'est-à-dire, en dernière analyse, le Pseudo-Hécatée.

Il semble donc que Josèphe ait suivi dans les deux cas le Remaniement orthodoxe du Pseudo-Hécatée.

1. Josèphe, *Antiquités*, IV, vii, 1 (161).
2. Josèphe, *Antiquités*, VIII, vi, 5.
3. *Ib.*, II, x, 2 (249).

L'identification Troglodytide-Midian dans le récit relatif à Moïse est évidemment de même origine ; on est donc conduit à ramener à la même source *Ant.*, I, xv, 238-239. (S'il était certain que c'est à elle qu'aient été empruntés les §§ 240-241, ils nous donneraient pour la date du Remaniement un *terminus post quem*, l'époque du Polyhistor.)

Nous inclinons à croire plus étendue encore l'influence de cet écrit, et à y chercher le modèle d'*Ant.*, I, ii, 3, § 70[1] et de tout ce qui, dans *Ant.*, I, viii, révèle l'action du midrasch alexandrin ; nous n'hésitons pas à en dériver *Ant.*, II, vii, 6, § 188 ; ix, 1, § 203 ; xv, 1, § 315.

Cet arrangement du Pseudo-Hécatée pourrait, d'après la nature des emprunts de Josèphe, avoir consisté principalement dans une histoire des rapports anciens d'Israël avec l'Égypte. Il doit prendre, dans la liste des autorités exploitées sans mot dire par Josèphe, la place communément attribuée à Artapan ; mais son influence s'étend notablement au delà des limites de celle qu'on reconnaît à celui ci.

III. La liste des Noachides.

On a rapproché[2] le chapitre vi du livre I des *Antiquités* des pages correspondantes (chap. viii et ix) du *Livre des Jubilés*. Il y a, en effet, entre ces deux expositions du partage des pays entre les fils de Noé, un certain nombre de points communs ; mais les ressemblances tiennent surtout à l'emploi par les auteurs de la même carte de la terre. Une différence notable apparaît à la première vue entre ces interprétations du chapitre x de la Genèse. Les *Jubilés* se bornent à délimiter l'aire attribuée à Sem, Cham et Japhet et leurs descendants, sans chercher à établir de correspondance entre les ethniques de la Bible et les noms modernes. Josèphe sait quels sont les représentants récents des Noachides, et traduit les noms fournis par la Genèse par des équivalents intelligibles aux contemporains : Gomar est l'ancêtre des Gomariens qui sont les Galates, Mosoch des Cappadociens, Thiras des Thraces.

Le procédé était ainsi créé qui devait permettre à une série d'exégètes juifs ou chrétiens de rajeunir à l'usage de leur époque

1. La mention de la Σειριάς γῆ suppose qu'une influence gréco-égyptienne s'est exercée sur la source. Cf. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 183.

2. Julien Weill, *Trad.*, I, p. 29, n. 2.

la vieille liste ethnographique. Quand ils prétendent retrouver des réalités contemporaines sous le vêtement biblique, les auteurs du *Diamerismos*, du *Targoum du Pseudo-Jonathan*, du *Yosippon*, du *Sepher Hayyaschar* sont directement ou indirectement les tributaires de Josèphe.

Il est douteux qu'il faille faire honneur à Josèphe de l'innovation qui distingue la relation des *Antiquités* de celle des *Jubilés*. Le compilateur n'était pas seulement trop pauvre en idées originales pour qu'on lui attribue celle qui est mise en œuvre ici; ses connaissances géographiques étaient trop restreintes, pour qu'il ait de son chef institué un rapprochement comme celui de Pout le Chamite avec le nom mauritanien de Phoutè[1], qui ne se retrouve que deux fois dans toute l'étendue de la littérature gréco-romaine. L'expression hyperbolique « le pays de Phoutè que mentionnent *la plupart* des écrivains grecs » n'est assurément pas le fait d'un chercheur qui a recouru aux sources.

Quel a été le précurseur de Josèphe? Au cours de son exposé de la destinée des descendants de Cham, Josèphe se réfère par deux fois à la suite de son ouvrage : § 133, à propos de la Libye, il annonce qu'il dira ultérieurement pourquoi on l'a appelée aussi Afrique; § 137 il explique la disparition des fils de Mestraïm en notant que la guerre éthiopienne, dont il sera question plus tard, a ruiné leurs cités.

Or le texte qui raconte comment la Libye prit le nom d'Ophrès, et celui qui mentionne la guerre heureuse des Éthiopiens contre l'Égypte dérivent, comme nous l'avons montré, du Remaniement du Pseudo-Hécatée. Les amorces des § I 133 et 137 doivent venir de la même source, d'autant que § 137 traduit la même préoccupation que le passage sur Méroé (II, § 249), celle de faire comprendre pourquoi la géographie actuelle ne connaît plus les noms des enfants de Noé[2].

Est-ce à dire qu'il faille considérer tout le chapitre VI comme purement et simplement transcrit du Remaniement? On ne peut le soutenir, car il renferme au moins une donnée inconciliable avec ce que nous savons de cette source.

Josèphe (§ 134) donne le tableau suivant des descendants de Kousch : Sabas (סבָא) engendra les Sabéens, Évilas les Éviléens,

1. Josèphe, *Ant.*, I, VI, 133.

2. Le récit de l'invasion de l'Égypte par les Éthiopiens ne mentionne pas expressément la ruine des établissements des fils de Mestraïm; mais c'est sans doute dans le dessein d'expliquer cet événement qu'il est dit que les envahisseurs s'emparèrent de toutes les villes et pénétrèrent jusqu'à Memphis et à la mer (II, X, 1 (240).

c'est-à-dire les Gétules, Sabathès, les Sabathéniens, Sabacathas les Sabacathéniens, Regmos les Regmiens. Regmos eut deux fils, Joudadas, qui fonda les Joudadéens, peuplade de l'Éthiopie occidentale, et Sabéos (שְׁבָא), qui donna naissance aux Sabéens.

Scheba est donc localisé en Arabie, et non plus en Ethiopie.

C'est Josèphe qui doit porter la responsabilité de l'identification nouvelle. Il est, en effet, peu vraisemblable que sa source ait commis l'absurdité de présenter simultanément comme « père » du peuple sabéen Sabas (Seba), fils de Chous, et Sabéos (Scheba), fils de Regmos. Il n'est pas davantage probable que la source qui a placé les Joudadéens en Éthiopie occidentale — rien n'obligeait à cette précision pour un peuple fictif — ait fait de Sabéos, frère de Joudadas, l'éponyme d'une province arabe ; de si proches parents devaient être limitrophes.

La double incohérence qui affecte le § 134 disparaît si nous supposons que Sabéos était à l'origine, comme Joudadas, un Éthiopien d'Afrique ; du même coup l'accord se rétablit avec la localisation pseudo-hécatéenne de Scheba. L'identification primitive avec un district éthiopien, que nous avons tout lieu de supposer avoir été Méroé, a, chez Josèphe, cédé la place à un rapprochement fondé sur l'assonance.

Isidore Lévy.

MÉLANGES

I. — Sur le nombre des peuples de la Bible[1].

Les textes de la littérature traditionnelle où il est question des « soixante-dix peuples de l'univers » sont des plus nombreux[2]. Mais seules les sources secondaires ont conservé une énumération détaillée de ces peuples. On connaissait jusqu'ici la liste des *Halachot Guedolot*[3] et celle du *Midrasch ha-Gadol*[4].

Une troisième liste figure dans le commentaire (manuscrit) du Cantique des Cantiques par R. Schemaya de Soissons (השושני)[5], sur VI, 8. En voici le texte :

ושמנים פלגשים, אלו בני נח שהם שמונים עד אברהם, ואלו הן : שם, חם, ויפת, גמר, מגוג, מדי, יון, תובל, משך, תירס, אשכנז, ריפת, תוגרמה, אלישה, תרשיש, כתים, דודניים, כוש, מצרים, פוט, כנען, סבא, חוילה, סבתא, רעמה, שבא, דדן, נמרוד, לודים, ענמים, להבים, נפתוחים, פתרוסים, כסלוחים, פלשתים[6], כפתורים, צידון, חת, יבוסי, אמורי, גרגשי, חוי, ער(ה)[קי], סיני, ארודי, צמדי[7], חמתי, עילם, אשור, ארפכשד, לוד, ארם, עוץ, חול, גתר, מש, שלח, עבר, פלג, יקטן, אלמודד, שלף, חצרמות, ירח, הדורם, אוזל (דקלה הדורים, אוזל, דקלה, עובל, אבימאל, שבא, אופיר, חוילה, יובב, רעו, שרוג, נחור, תרח, אברם.

1. Voir, sur cette question, Krauss, dans *Z. A. T. W.*, XIX, 1-14 ; XX, 38 et suiv. ; Steinschneider, dans *Z. D. M. G.*, LVII, 474 et suiv. ; Poznanski, dans *Z. A. T. W.*, XXIV, 301 et suiv.

2. Il semble qu'il y ait un rapport entre la tradition des soixante-dix peuples et la vision des soixante-dix bergers dans le *Livre d'Hénoch*, LXXXIX, 59 et suiv.

3. Ed. de Varsovie, 282-283 ; éd. de Berlin, 631.

4. Col. 178-179.

5. Ms. de Munich n° 5 ; d'après une copie appartenant à M. Epstein.

6. De même le *Midr. ha-Gadol ;* dans les *Hal. Gued.* il manque פלשתים. Le *Midrasch des 49 Middot* (*Yalkout*, sur Gen., § 61), qui évalue à trente-deux les fils de Cham avec ce dernier, paraît également compter les Philistins.

7. De même *Hal. Gued.*, éd. de Varsovie, pour צמרי.

Ce qui prouve que cette liste est empruntée à une source ancienne, c'est que dans les anciens Midraschim que nous connaissons le passage du Cantique, VI, 8, est également appliqué aux peuples et aux langues[1].

En faisant le compte des peuples un à un, on arrive au total de soixante-dix-huit. Il faut ajouter סבתכא et אשור parmi les Chamites. Si l'on défalque de ce nombre Sem, Cham, Japhet, Reou, Seroug, Nahor, Térah et Abram, qui sont de simples noms de personnes, on obtient *soixante-douze* peuples. Ce nombre n'est donc pas exclusivement chrétien, comme on l'admet en se fondant sur les sources connues.

Dans le *Midrasch ha-Gadol*, sur Gen., XXV, 32 (col. 392), on lit : ושני לאמים אמר לה שבעים אומות חכרים שנים נבראו בעולם ועכשו יוצאת ממך שתים שמשלימות לשבעים אומות. La source de cette interprétation est inconnue. Il me semble qu'elle est fondée sur l'aggada suivante, qu'on lit dans *Gen. r.*, XXXVIII (sur VIII, 11) : רבנן אמרי אין ויפץ אלא ויצף, הציף עליהן הים והציף ל׳ משפחות מהן... אותן ל׳ משפחות מהיכן עמדו, מאברהם, שש עשרה מקטורה, ושתים עשרה מישמעאל ואילין הרתין חורניתא ואמר ה׳ לה שני גוים בבטנך. Il ne s'agit donc pas de peuples primitifs, mais de leurs descendants, ou, comme le dit le *Midrasch ha Gadol* (col. 187), de peuples nouveaux (אומות שנתחדשו בעולם כגון בני קטורה ובני ישמעאל...), qui ne peuvent pas être comptés parmi les peuples primitifs.

Au sujet des « soixante-dix manières d'interpréter la Tora », Krauss[2] remarque que « le nombre des peuples bibliques a certainement inspiré l'assertion si fréquente dans le Talmud et le Midrasch, que la Tora peut être expliquée de soixante-dix façons ». Ce rapport a déjà été aperçu par En Salomon Astruc, au XIVe siècle. Il écrit, dans son Commentaire du Pentateuque[3] : וזהר אומרם שבעים פנים יש לתורה... והרצון בו כי תורתני הקדושה עומדת בפנים חזקים ומאירים נגד כל החולקים עליה שהן שבעים אומות, נגד שריהן של מעלה במקיימים אותה בענוש ושכר...

M. Krauss dit encore, à propos du nombre des membres du Sanhedrin[4] : « Dans le *Midrasch Essefa*, qui tire son nom de Nombres, XI, 16, le nombre des Anciens s'élève tantôt à soixante-dix, tantôt

1. Cf. *Sifré* Deut., § 311 : *Cant. r.* et *Midr. Schir ha-Schirim*, éd. Grünhut, sur VI, 8 ; de même *Midr. ha-Gadol l. c.*
2. *Loco cit.*, XIX, 13.
3. *Midresché ha-Tora*, éd. *Mekitzé Nirdamim*, Berlin, 1899, p. 119.
4. *Loc. cit.*, XX, 43.

à soixante et onze, alors que le texte biblique porte formellement : « Réunis-moi *soixante-dix* Anciens. » Ce chiffre de soixante et onze, contraire à la Bible, est même repris en détail, un à un, tellement le nombre connu des membres du Sanhédrin est considéré comme consacré voire contre le texte de l'Écriture. » Or, M. Krauss n'a pas pris garde à la Mischna de *Sanhedrin*, I, 6, où on lit : סנהדרין גדולה היתה של שבעים ואחד, וקטנה של עשרים ושלשה. ומנין לגדולה שהיא של שבעים ואחד שנאמר אספה לי שבעים איש מזקני ישראל, ומשה על גביהן הרי שבעים ואחד, ר' יהודה אומר שבעים. Cf. *Sanhedrin*, 17 *a*. Le nombre soixante et onze, dans le *Midrasch Essefa*, n'est donc nullement contraire au texte ; d'ailleurs, ce Midrasch lui-même a soin de spécifier que Moïse, qui était à leur tête, comptait pour une unité en plus : ומשה על גביהן.

II. — Les additions de la Septante dans I Samuel, v, 6, 9.

Dans I Sam., v, 9, la Septante a cette addition : καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς οἱ Γεθθαῖοι ἕδρας ; la Vulgate : « Inierunt que Gethaei consilium, et fecerunt sibi sedes pelliceas », c'est-à-dire : ויתיעצו אנשי גת ויעשו להם מושבות עור.

L'explication de ces additions est fournie par l'aggada suivante [1] :

ר' יוחנן אמר כל מקום שהיו רובצין (המצרים) שם נעשה צפרדע, ובתי השיש ובתי הספים שלהם מה היו עושות הצפרדעים? היו רואין ועולין לתוכן והיו אומרים אנו שלוחין של מי שאמר והיה העולם, והיו הספים נבקעין לפניהם. אמר ר' יהודה בשם רבי זה אחד מן הדברים שהשליט הרך את הקשה, ואלו הן : העכברים של פלשתים, שנאמר ויך אותם בטחורים. היה הפלשתי יושב על הספסל של נחשת, וכיון שהיה עולה (העכבר) נבקע הספסל מעצמו והיה עולה ושומט בני מיעיו[2]...

Un autre texte nous apprend comment les Philistins ont songé aux « sièges » [3] :

ותכבד יד ה' על האשדודים. הא כיצד היה [יושב] בטחור ועכבר עולה מן התהום ושומט את בני מעיו ויורד לו לתהום, הדא הוא

1. *Midrasch des Psaumes*, sur LXXVIII, 11 (éd. Buber, p. 350). Buber indique les textes parallèles et les variantes.

2. *Midrasch Samuel*, X, § 4.

3. Ce qui précède se trouve aussi dans le *Sifrê*, Nombres, § 88.

דכתיב ותכבד יד ה׳ על האשדודים וישימם וגו׳, חזרו להיות עושים להם ספסלים, היה עכבר אומר לספסל אני שליחו של מי שאמר והיה העולם, ואתה ברייתו, תן כבוד למי שבראך, והיה הספסל נבקע ועכבר עולה מן התהום ושומט את בני מעיו, ויורד לו לתהום...

Ainsi les souris sortent du fond de la mer pour faire subir le châtiment aux Philistins. Ce trait suppose que ceux-ci se tenaient en mer, où ils croyaient — c'est ce qu'il faut sous-entendre — pouvoir échapper aux souris. Et voilà la clef de l'addition énigmatique du v. 6, qui dit en substance qu'il parut à Asdod beaucoup de souris et que, pour leur échapper, les habitants s'embarquèrent sur des vaisseaux : καὶ ἐβαρύνθη χεὶρ Κυρίου ἐπὶ Ἄζωτον καὶ ἐπήγαγεν αὐτοῖς. καὶ ἐξέζεσεν αὐτοῖς εἰς τὰς ναῦς, καὶ μέσον της χώρας αὐτῆς ἀνεφύεσαν μύες [1].

Il est probable que ces additions de la Septante sont fondées sur la légende conservée dans l'Aggada et non sur un texte biblique ; toutefois cela n'est pas certain, parce qu'il est possible qu'inversement l'Aggada ait été inspirée par la Septante [2].

III. — La traduction du tétragramme dans le Targoum des Proverbes.

Le Targoum des Proverbes, qui se distingue des autres Targoumim, notamment de ceux des Hagiographes, par la langue et la méthode de traduction [3], s'en éloigne aussi pour la manière de rendre le tétragramme ; c'est là un phénomène sur lequel on n'a pas encore, à ma connaissance, attiré l'attention.

En effet, tandis que tous les Targoumim laissent ה׳ sans le traduire, à la différence des autres versions, ה׳ est rendu dans celui des Proverbes par אלהא. Le tétragramme figure quatre-vingt-quatre fois dans l'original hébreu : *soixante-quatorze* fois le Targoum – d'après l'édition de Lagarde et d'après les textes imprimés

1. La Septante a une traduction fidèle et littérale du v. 6, mais qui, dans notre texte, a sauté au v. 3; ce qui fait que tout le passage du v. 6 constitue une addition.

2. On en trouvera un exemple certain dans mon ouvrage *Das Schriftwort in der rabbinischen Literatur*, p. 58, sur I Sam., xxv, 11. Je reprendrai ailleurs cette question en détail.

3. V. Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge*, 2e éd., p. 85; Geiger, *Nachgelassene Schriften*, IV, 103-104 ; Pinkuss, *Die syrische Uebersetzung der Proverbien*, dans *Z. A. T. W.*, XIV, 109 et suiv.

— a אלהא [1]. Dans les huit autres passages [2] le texte est douteux, ce qui suffit à permettre de considérer ה׳ et יי׳ (Lagarde : יהוה) comme des corrections des lecteurs et des copistes.

Comment faut-il expliquer cette particularité ? On pourrait citer, à la vérité, un fait analogue : c'est que dans les morceaux araméens de Daniel, d'Ezra et de Néhémie il y a toujours אלהא, jamais ה׳ ou אדני, et que Kohélet écrit aussi toujours אלהים ou האלהים [3]. Mais le tétragramme est exprimé dans *toute* la littérature rabbinique [4], et non seulement quand il s'agit de rendre le texte biblique. Le Targoum des Prophètes traduit même אלהים par ה׳ [5]. Il est donc inconcevable que l'auteur du Targoum des Proverbes, contrairement à l'usage général de la langue parlée et écrite, ait évité de rendre le tétragramme. On ne peut pas croire non plus que notre auteur avait partout dans son texte אלהים au lieu de ה׳ [6].

Peut-être ne se trompe-t on pas beaucoup en admettant qu'il faut attribuer la traduction de ה׳ par אלהא, dans notre Targoum, à une *influence musulmane*. Il n'y a rien d'impossible en soi à ce que l'auteur ait adopté un terme de la terminologie religieuse des Mahométans. Les Juifs qui écrivent en arabe rendent régulièrement ה׳ par אללה. Saadia, dans sa traduction de la Bible, a encore emprunté d'autres termes religieux musulmans [7].

Un mot encore sur le vocable קדיא qui se trouve dans notre Targoum sur XVII, 14, et qui n'a pas été expliqué jusqu'ici [8]. Il correspond évidemment au שליטא de la Peschitto, mais si l'on tient compte du contexte, le sens le plus satisfaisant est celui de « juge ». Il n'est donc pas impossible que קדיא soit l'arabe קאצי, accusatif קאציא, qui pouvait d'autant plus facilement devenir קדיא que la différence était à peine sensible dans la prononciation.

1. I, 7, 29 ; II, 5, 6 ; III, 5, 7, 9, 11, 12, 19, 26, 33 ; V, 21 ; VI, 16 ; VIII, 13, 22, 35 ; IX, 19 ; X, 3, 22, 29 ; XI, 1, 20 ; XII, 2, 22 ; XIV, 2, 26, 27 ; XV, 9, 11, 16, 26, 29 ; XVI, 2, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 33 ; XVII, 3, 15 ; XVIII, 10, 22 ; XIX, 3, 14, 17, 21, 23 ; XX, 10, 12, 22, 23, 27 ; XXI, 1, 2, 3, 30, 31 ; XXII, 2, 4, 12, 14, 19, 23 ; XXIII, 17 ; XXIV, 18, 21 ; XXV, 22 ; XXVIII, 25 ; XXIX, 13, 25 ; XXXI, 30.

2. III, 32 ; IV, 4 ; VIII, 13 ; XV, 3, 33 ; XVI, 1 ; XX, 24 ; XXVIII, 5.

3. V. à ce sujet Jakob, *Im Namen Gottes*, Berlin, 1903, 167 et suiv.

4. Sur la manière de l'écrire, cf. Steinschneider, dans *Monatsschrift*, 1896, 130 et suiv. ; Kohut, *Mansûr al-Dhmari*, p. 15, n. 3 ; *idem*, *Light of Shade...*, 25 ; Aptowitzer, *op. cit.*, pp. 10 et 12, n. 1.

5. La raison doit en être cherchée sans doute dans l'intention de faire ressortir avec plus de force la signification de אלהים, « Dieu », et de rendre impossible l'interprétation « dieux » ou « un dieu ».

6. Les anciennes versions, exception faite de cas isolés, rendent le tétragramme.

7. Cf. Bacher, *Abraham Ibn Esras Einleitung zu seinem Pentateuchkommentar*, p. 34, et dans *Monatsschrift*, 1901, 565

8. Cf. Pinkuss dans *Z. A. T. W.*, XIV, 186, n. 1.

IV. — Sur la légende de la chute de Satan et des anges.

La légende, pour laquelle l'histoire des anges n'a pas de secrets, sait qu'à différentes occasions un groupe d'anges fut précipité du ciel sur la terre en punition de sa mauvaise conduite. Tantôt c'est Samaël, le chef des légions célestes, qui tombe sur la terre et devient Satan pour n'avoir pas voulu, rebelle à l'ordre de Dieu, se courber devant Adam, sa créature favorite[1]. Tantôt c'est un groupe d'anges qui se laisse séduire par la beauté des filles des hommes et est condamné pour cette raison à séjourner sur la terre, où ils sont les auteurs de tous les maux parmi les hommes[2].

De ces légendes, qui remontent certainement à des prototypes babyloniens ou perses, celle du péché et de la chute des anges s'était acclimatée de bonne heure dans le judaïsme. Elle s'introduisit d'abord dans certains cercles hellénistiques[3], d'où elle pénétra dans ceux de la Palestine, sans y trouver cependant un accord unanime. En effet, tandis que R. Ismaël mettait en rapport l'Azazel du Lévitique (xvi, 8, 9, 21, 22) avec les anges déchus[4], son

1. *Livre d'Adam* (grec), xiii-xvi ; *Vita Adae* (latine), éd. W. Meyer, 41-42 ; cf. le *Livre d'Hénoch* (slave), xxix, 4-5 ; xxxi, 18.

2. *Livre d'Hénoch*, vi-xi ; *Livre des Jubilés*, v.

3. Sur la Septante et Aquila de Gen., vi, 2, v. Frankel, *Einfluss...*, 47, note *i*.

4. *Yoma*, 67 *b* : תנא דבי ר' ישמעאל עזאזל שמכפר על מעשה עוזא ועזאל. Cf. Raschi. La source de ce dernier est le *Midrasch Abchir*, cité dans le *Yalkout*, Gen., § 161 : נדמה לו (שטן לר' מתיא בן חרש) כאשה יפה שלא היה כדמותה בעולם מימות נעמה אחות תובל קין שטעו בה מלאכי השרת שנ' ויראו בני האלהים את בנות האדם... Nahmanide, sur Gen., iv, 22, cite la même aggada d'après les *Pirké de R. Eliézer* ; le passage ne se trouve ni dans les éditions ni dans le ms. Epstein. Sur Gen., vi, 4, le même commentateur remarque : אבל המדרש אשר לר"א הגדול בפרקיו על המלאכים שנפלו ממקום קדושתן מן השמים והוזכר בגמרא במסכת יומא הוא הניאות בלשון הכתוב... De même R. Josué Ibn Schoéib, *Sermons*, section נח : ובפ' ר' אליעזר הגדול סוד גדול בענין הנפילים ונזכר במסכת יומא כי אלו הם המלאכים שנפלו ממקום קדושתן והוא ענין נעלם Or, s'il est question plusieurs fois dans les *Pirké de R. Eliézer* de la chute des anges (chap. vii, xii, xiii, xxii, xxvii), il n'y est pas établi de rapport entre ce fait et le שעיר עזאזל, que les *Pirké*, ch. xlvi, expliquent autrement. D'autre part, le passage de *Yoma*, 67 *b*, auquel nos auteurs font évidemment allusion, ne dit pas que Ouza et Azaël étaient des anges déchus. Quant au récit dont parlent Nahmanide et Ibn Schoéib, il se lit dans le *Midrasch Abchir* (*Yalkout*, Genèse, 44) : שאלו תלמידיו את רב יוסף מהו עזאזל, א"ל כיון שעמדו דור המבול ועבדו ע"ז היה הב"ה מתעצב, מיד עמדו שני מלאכים שמחזיר ועזאל. אל תן לנו רשות ונדור עם הבריות ותראה איך אנו מקדשין שמך, א"ל רדו ותדורו עמהן, מיד קלקלו עם בנות האדם שהיו יפות ולא יכלו לכבוש את יצרן... עזאל לא חזר בתשובה, ועדיין הוא

contemporain plus jeune, Simon b. Yohaï, prononçait une imprécation contre ceux qui traduisaient בני אלהים, dans Gen., VI, 2, par « fils de Dieu »[1]. Avant lui Tryphon avait déjà énergiquement repoussé la légende de la chute des anges[2].

Par contre, la légende de la chute de Satan et de sa bande s'est glissée dans certains cercles mystiques juifs au VIIIe siècle au plus tôt, donc par l'entremise certaine de sources chrétiennes ou mahométanes[3]. En effet, les Livres d'Adam sont très probablement d'origine chrétienne[4]; en tout cas, ils contiennent beaucoup d'élé-

עומד בקול קולו להסית בני אדם לדבר עבירה במיני צבעונין של נשים, ולכך היו ישראל מקריבין קרבנות ביום הכיפורים אל (l. שעיר) א' לה' שיכפר על ישראל ואיל (l. שעיר) אחד לעזאזל שיסבול עונותיהם של ישראל, והוא עזאזל שבתורה. Dans *Yoma*, 67 *b*, les anges s'appellent עזא ועזאל, dans le *Midr. Abchir* et dans le *Targoum Yerouschalmi* sur Gen., VI, 4 : שמחזי ועזאל, comme dans Hénoch, VI, 7 ; LXIX, 2. Mais on trouve שמחזאי dans un autre passage du Talmud : *Nidda*, 61 *a* : סיחון ועוג בני אחיה בר שמחזאי הוו ; cf. Raschi, *ad loc.* Dans le *Midr. Abchir*, les fils de Semhazaï et d'Azaël s'appellent היא והייא, ce qui provient sans doute de אחיה, à moins que ce ne soit l'inverse.

1. *Gen. r.*, XXVI, § 3 : ר"ש בן יוחאי קרי להון בני דינייא... ומקלל לכל מאן דקרי להון בני אלהייא. Cf. Frankel, *op. cit.*, p. 25, note *l.* Par une ironie du sort, ou par la maladresse du faussaire, c'est justement dans le *Zohar* que la chute des anges tient une si grande place.

2. Justin, *Dialogue contre Tryphon*, chap. LXXIX.

3. *Pirké de R. Eliézer*, chap. XIII, XXVII. Cf. Epstein, *Eldad ha-Dani*, p. 76. Sur les éléments chrétiens dans les *Pirké*, cf. I. Lévi dans *R. E. J.*, XVIII, 83 et suiv.; Epstein, *ibid.*, XXI, 82; *idem*, dans *Magazin für die Wissenschaft des Judentums*, 1893, 252-3. Ce qui prouve que les *Pirké* ont puisé la légende de la chute de Satan à des sources chrétiennes ou musulmanes, c'est qu'ils racontent également un combat de Satan contre Michaël (chap. XXVII), qui n'est connu que des *Livres d'Adam* postérieurs, sûrement chrétiens, tandis que la *Vie d'Adam* grecque et latine est muette à ce sujet.

4. Voir la littérature chez Schürer, *Geschichte*, 3e éd., III, 288-9; Fuchs, *in* Kautzsch, *Die Apokryphen*, II, 510-11; cf. aussi Kohler, dans *J. Q. R.*, 1893, 407, note. — Les critiques qui soutiennent que les *Livres d'Adam* contiennent les restes d'un Livre d'Adam juif, et qui allèguent en faveur de la thèse la mention d'un ספרא דאדם dans la tradition juive, se sont laissé égarer par la similitude des noms. En effet, c'est aussi la tradition juive qui nous montre avec une clarté non équivoque que le contenu du ספרא דאדם n'avait pas la moindre chose de commune avec celui des Livres d'Adam. Nous possédons à ce sujet la Consultation d'un Gaon, dont voici le texte : ודשאל'. ספרו שלאדם הראשון מאי אית ביה. אנחנא לא חזי לנא מעולם ולא שכיח השתא כל עיקר, ומעולם לא דבר שנוי היה, אלא מהווייא מילתא דאית ביה פירוש הדורות וחכמיהן מדקאמר ליה ישמעאל ירחינאה לרבי לדידי חזי לי ספרו שלאדם הראשון (*B. Mecia*, 85 *b* : שמואל) ומפרש ביה הכי ר' ור' נתן סוף משנה אשי ואבינא סוף הוראה. ובהגדה דויקרא דר' תנחומא (*Lév. r.*, XV, § 1) תניא באשה כי תזריע ר' תנחום בר חייא ואמ' לה בשם רבנן אין מלך משיח בא עד שיבראו כל נשמות ישעלו במחשבה להיבראות ואלו הן האמורין בספרו שלאדם הראשון ז"ה ספר תולדות אדם. (*Consultations des Guéonim*, éd. Harkavy, n° 219, p. 104); cf. la note de Harkavy. Ainsi que le Gaon le déduit avec une absolue justesse du passage de

ments chrétiens, dont doit faire partie la chute de Satan, car nous savons par Justin que de son temps cette légende était formellement rejetée par les Juifs [1].

Mais je n'ai pas l'intention d'examiner ici plus longuement l'origine des *Livres d'Adam* et de la légende de Satan ; je veux seulement apporter à cette dernière ma contribution de matériaux non encore utilisés.

1. — On sait que Raymond Martin, dans son *Pugio fidei*, cite d'après le *Bereschit rabbati* de R. Moïse ha-Darschan un récit de la chute de Satan qui concorde exactement avec celui des *Livres d'Adam* [2]. Cette citation n'est pas une forgerie de Martin, mais provient d'un ouvrage d'Eldad le Danite, ainsi que l'ont prouvé MM. Epstein [3] et Israël Lévi [4]. Le premier fait remarquer que le contenu de cette citation est reproduit d'après « certains ouvrages midraschiques » (קצת ספרי דרש), dans le *Tagmoulê ha-Néfesch* de R. Hillel b. Samuel de Vérone, qui écrivait à l'époque de Martin. Il semble que ces sortes d'ouvrages, qui contenaient la légende de la chute de Satan et la référence à Isaïe, XIV, 12, n'étaient pas rares en ce temps. En voici encore deux preuves. Dans les *Extraits du*

B. M., le ספרא דאדם était une sorte de chronique. Il ressort même du passage de *Lévitique rabba* qu'il ne s'agit pas d'un livre écrit ; cf. également Raschi sur le passage de *B. M.*, au sujet de *Aboda Zara*, 5 *a* ; voir aussi *Abot de R. Natan*, recension A, chap. XXXI ; recension B, chap. VIII, ainsi que les textes parallèles indiqués par Schechter, note 12, *Midrasch ha-Gadol*, col. 122, et *Consultations des Guéonim*, éd. Harkavy, p. 176.

1. Justin, *op. cit.*, chap. CXXIV ; cf. Epstein, *op. cit.*, 76. Ce texte n'est pas connu de M. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern und in der apokryphischen Literatur* (dans *Monatsschrift*, 1899, 150), qui voit dans la *Vie d'Adam* latine « dans laquelle on ne peut pas absolument rien trouver de chrétien », la « preuve évidente de l'existence d'une légende juive de la chute de Satan à une époque très ancienne ». Il s'agit, dans cette controverse du *Dialogue*, du verset de Psaumes, LXXXII, 7, que Justin rapportait à la chute de Satan en se fondant sur la traduction des Septante. Notre texte de la Septante porte : ὡς ἄνθρωποι, la Vulgate (Ps. LXXXI) : sicut homines. L'interprétation chrétienne de ce verset revient d'ailleurs deux fois dans la littérature rabbinique, comme on le verra plus loin.

2. Édition de Leipzig, p. 563 : אמר רבינו יהושע בן נון ביום שנתקבצה אליו דעתו של אדם הראשון, דבר הב"ה למלאכי השרת השתחוו לו, באו מלאכי השרת לרצונו של הב"ה והשטן היה גדול מכל מלאכי השמים, וידבר להב"ה, רבונו של עולם, יצרת אותנו מזיו שכינה, ותדבר נשתחוה לאשר יצרת אותו מעפר האדמה? דבר לו הב"ה, זה שהוא מעפר הארץ יש בו מן החכמה ומן הבינה, מה שאין לך, ויהי כי לא אבה להשתחות) לו ולא שמע לקולו של הב"ה, טרדו מן השמים והיה שטן, ועליו ישעיה אומר איך נפלת משמים הילל בן שחר.

3. *Magazin*, 1889, p. 62 ; *Eldad ha-Dani*, 66 et suiv.

4. *R. E. J.*, XVII, 313. — Ginzberg, *loc. cit.*, p. 152, ne connaît pas ces études d'Epstein et d'Israël Lévi.

Livre des Guematrias de R. Élazar b. Moïse ha-Darschan[1], on lit ce qui suit sur Lévit., XI 21 : לו כרעים, לא כתיב, כלומר לא יהיה לו עמידה לאותו מלאך, וכתיב איך נפלת משמים הילל בן שחר, זהו סמאל וזהו לא כרעים... On trouvera sans doute plus intéressant ce passage du *Malmad ha-Talmidim* de Jacob Anatoli (182 *b*) :

ועל הדרך הזה (מפני שמבינים האגדות כפשוטן) יצאו מדברי החכמים אמונות רעות ובדרך זה פשטה האמונה במציאות השדים הם סמאל וכת שלו, עד שאיזה אומות מחזיקים אמונתם בהבל זה שאומרין שכת המלאכים העליונה על כל הכתות נפלה לגאותה מן השמים והזרה להיות כת שדים, והם המסיתים האדם והמסבבים כל רע, והם שהיו מושלים בגיהנם עד שבא גואלם. ועל זה יסדו אמונתם ופרשו בו הפרשה שנאמרה על סנחריב[2] ואמרו שסמאל נקרא הילל בן שחר. וזה הענין כלו הוא רחוק מאיד שלא היה ראוי להרהר בו כל שכן לכתבו ולולי שפשטה ההזיה הזאת בכל האומות עד שרבים מבני עמני מאמינים במציאות השדים בדרך שהם נמצאים בעצמם...

2. — Dans la littérature apocryphe, chrétienne, musulmane et mystico-cabbalistique, la chute de Satan est mise en rapport avec Adam. Aussi est-il extrêmement curieux de constater que dans le fragment, publié par Schechter, d'une troisième recension des *Abot de R. Natan*, le Satan a été précipité du ciel sur la terre pour avoir persécuté Job. Voici, en effet, ce qu'on lit dans les *Abot de R. N.*, éd. Schechter, p. 164 :

מה היה תחילתו של איוב... מלמד שבנה פלטורין על הדרכים ועשה להן ד' פתחים כל עובר ושב נכנס אוכל ושותה ומברך לשם שמים, נסתכל בו שטן ונתקנא בו... א"ל הקב"ה לסטן, סטן סטן [א"ל הסטן להקב"ה] לא כך אמרת[י] תן לי רשות ואסיר את לבו, מיד גער בו הב"ה גערה גדולה שנ' ויאמר ה' אל השטן יגער ה' בך השטן (Zach., III, 2) נזף בו והשליכו מן השמים שנ' אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו[3] (Ps., LXXXII, 7). זה סטן שהפילו הקב"ה מן השמים[4]...

1. ליקוטים מספר הגימטריאות, ms. Munich, n° 221[10] ; d'après la copie appartenant à M. Epstein.

2. Il faut sans doute נבוכדנצר, roi auquel la tradition rapporte le chap. XIV d'Isaïe ; cf. *Sabbat*, 149 *b*.

3. Cf. plus haut, p. , note : *Midrasch des Psaumes, ad loc.* : מצוה אחת צויתי לאדם הראשון ולא עמד בה וגרשתיו מגן עדן וקנסתי עליו מיתה שנאמר אכן כאדם תמותון וכאחד השרים תפולו, אלו שרים של מעלה שנאמר יפקוד ה' על צבא [ה]מרום במרום (Is., XXIV, 21). V. aussi Raschi sur le même verset des Psaumes.

4. La description de la générosité de Job, mais principalement le passage qui précède immédiatement (כיון דסרח) concordent presque littéralement avec le *Testament de Job*, V, 6-8 (*Semitic Studies in memory of Alexander Kohut*, 301 ; cf. Kohler, *ibid.*, 277). On n'y trouve aucune trace de la chute de Satan.

Le verset des Psaumes qui sert de référence montre clairement qu'il y a là une transposition de la légende d'Adam ; cette origine est encore confirmée par le trait de la jalousie de Satan, qui joue également un rôle dans cette légende [1], et par celui de la prière des anges pour Adam [2] comme pour Job [3].

V. — Notes d'histoire littéraire.

1. *Sur la prononciation du nom* קמחי.

Depuis quelques dizaines d'années on a adopté la prononciation « Kamhi », introduite par Neubauer, et on admet couramment aujourd'hui que c'étaient la prononciation et l'orthographe généralement usitées en Espagne [4]. Ce point est hors de conteste, mais il semble que la prononciation « Kimhi » était également usitée en Espagne. C'est ainsi en effet que l'écrit Raymond Martin au XIIIe siècle ; v *Pugio fidei*, éd. Leipzig, pp. 349, 376, 418, etc.

2. *R. Salomon b. Adret a-t-il écrit un Commentaire du Pentateuque ?*

Je n'ai trouvé cette question examinée ni chez Perles, le biographe de R. Salomon b. Adret, ni chez les bibliographes. Peut-être est-ce moi qui ne m'en suis pas aperçu ; quoi qu'il en soit, je voudrais signaler que les *Consultations* de R. Nissim b. Ruben contiennent une citation assez étendue du Commentaire du Pentateuque de R. Salomon b. Adret. Voici ce passage (N° 37) :

וכיוצא בזה כתב הרשבא ז"ל בפירוש התורה בסדר ואלה המשפטים : ואע"פ שהזכירו חכמים שתי הכתות האלה הבאים לדין לפני הדיוטות ולפני נכרים כאחת יש הפרש ביניהם, שאם רצו שני בעלי הדין לבוא לפני ההדיוט שבישראל מיתר הוא, ובדקבלו עלווייהו דינו דין, אבל לפני הנכרים אסורים הם, ולוכא ענין שידון להם בדיניהם דעולם, ואפילו היו דיניהם כדינינו באותו ענין, עכ"ל.

Vienne.

V. Aptowitzer.

1. Cf. Ginzberg, *l. c.*, p. 151.
2. *Apoc. de Moïse*, XXXIII, 33 Kautzsch, *Die Apokryphen*, II, 525).
3. *Abot de R. N.*, *l. c.* : באותה שעה כנס הב"ה כל מלאכי השרת ואמר להם... עמדו ובקש[ו] רחמים כדי שיתרפא ממכתו מיד עמדו וקשרו תפלה לפני הב"ה בעד איוב... Dans l'*Apocalypse de Moïse* ce sont également tous les anges qui prient.
4. Cf. B. Felsenthal, dans *Semitic Studies*, 127 et suiv. ; 137-8.

LE COMMENTAIRE DU PENTATEUQUE

ATTRIBUÉ A ASCHER B. YEHIEL

ET

LE MANUSCRIT HÉBREU N° 399 DE DRESDE

Le volume imprimé à Livourne, en 1840, sous le titre, donné par l'éditeur, de *Hadar Zekénim* [1], contient : 1° un recueil de Tossafot bibliques [2] ; 2° un commentaire attribué au Rosch (Ascher b. Yehiel) [3]. Déjà Azoulaï — dont la bibliographie juive célèbre cette année le centenaire — ayant vu ce dernier commentaire en manuscrit, avait douté de son authenticité, parce que Jacob b. Ascher ne cite pas de commentaire de son père [4]. Il est vrai que du temps d'Azoulaï on ne connaissait encore que les « fioritures » (פרפראות) du commentaire de Jacob [5] ; mais la publication du commentaire proprement

1. Le titre, la préface et la disposition même du volume sont calqués sur le *Daat Zekénim* publié à Livourne en 1783 ; c'est ce qui a fait croire à Fürst (*Bibl. jud.*, III, 41) que les Tossafot du *H. Z.* étaient une autre édition de celles du *D. Z.*, inadvertance répétée par M. Gross (*Monatsschrift*, XLV, [1901], 365), qui s'imaginait d'ailleurs qu'il n'existait qu'un seul recueil de Tossafot bibliques (v. par exemple *Gallia*, 152 ; de même M. Chajes, dans *Rivista israelitica*, II, [1905], 120, n. 2). M. Gross a admis du même coup que le *Minhat Yehouda* imprimé dans le *D. Z.* se retrouvait dans le *H. Z.*, mais il ne l'a pas confondu avec le Rosch, comme paraît le dire M. Aptowitzer dans l'article dont il va être question, p. 69, n. 1. — M. I. Lévi a noté, au début de l'étude citée dans la note suivante, que le Catalogue des manuscrits hébreux de la Bibliothèque Nationale (n° 232, p. 29) a confondu le *H. Z.* avec le *D. Z.*

2. Sur ces Tossafot, v. l'étude de M. Israël Lévi, *Revue*, XLIX (1904), pp. 33-50.

3. Il est singulier que Benjacob, citant ce commentaire (*Oçar ha-Sefarim*, p. 479, n° 716), ne dise pas qu'il est imprimé quoiqu'il connaisse le *Hadar Zekénim* et en indique le contenu (p. 134, n° 237).

4. *Schem ha-Guedolim*, éd. Benjacob, I, 34*a*. Zunz reproduit la notice d'Azoulaï (*Zur Geschichte*, 102) et semble partager sa méfiance.

5. Lui-même, cependant, avait vu le commentaire complet en manuscrit à Mantoue (*Schem*, I, 86*a*).

dit, en 1806, et celle du commentaire du Rosch avaient confirmé les doutes du célèbre bibliographe, et H.-J. Michael retirait décidément à Ascher b. Yehiel la paternité du commentaire[1]. Depuis, pourtant, le seul savant qui s'en fût occupé directement, M. Berliner[2], n'avait pas été effleuré par le moindre soupçon.

Récemment M. Aptowitzer a repris la question sur nouveaux frais[3], et, sans connaître Michael, s'est efforcé d'établir avec un véritable luxe de preuves que ce commentaire ne pouvait pas être l'œuvre d'Ascher b. Yehiel, mais qu'il formait, lui aussi, un recueil de Tossafot bibliques. De ce caractère tossafistique, confirmé par la présence de gloses françaises et la mention de rabbins français, il a conclu que le compilateur était probablement un Français, nommé Ascher (d'où l'attribution au Rosch), qui vivait à la fin du XIIIe siècle, et qui avait passé quelque temps en Espagne, puisqu'il connaissait R. Dan Aschkenazi, qui florissait dans ce pays. Son étude était déjà terminée quand il fut informé que les mêmes explications de Dan figuraient, à côté d'autres formellement attribuées à Ascher (b. Yehiel), dans un manuscrit espagnol conservé à Dresde : il en déduisit l'identité des deux textes, mais ne modifia pas autrement ses conclusions.

Nous allons essayer de préciser l'âge et la patrie de notre commentaire, ou si l'on veut, de notre compilation, en prenant précisément pour point de départ la comparaison du manuscrit de Dresde avec le commentaire imprimé du Rosch, auquel nous conserverons ce nom.

I. — Le manuscrit de Dresde.

Habent sua fata... manuscripta. Ce manuscrit n'a pas eu de chance Zunz le mentionne, mais ne l'a pas connu directement[4];

1. *Or ha-Hayyim*, n° 543, pp. 263-4. En un autre endroit (n° 641, p. 297), Michael écrit par erreur *Hadrat Zekénim ;* de même M. Ginzberg, dans *Jew. Encycl.*, *s. v. Dan*, IV, 424 *b*.

2. Il lui a consacré une courte notice dans la *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, IV (1900), p. 149.

3. *Revue*, LI (1906), pp. 59-86.

4. Quoi qu'en dise M. Aptowitzer, *l. c.*, p. 85, Zunz le cite *Z. G.*, 103, d'après les renseignements de son ami le théologien B. Beer de Dresde. En 1845, date de la publication de cet ouvrage, il ne connaissait pas encore le *H. Z.* Plus tard il lui est arrivé de noter que Samuel ha-Cohen est nommé à la fois dans le comm. du Rosch et dans le ms. de Dresde (v. plus bas, p. 85), mais sans se douter que c'est le même ouvrage ; et pourtant il savait que le ms. citait R. Ascher.

Neubauer l'a vu, mais n'a pas eu le temps de l'étudier[1] ; David Kaufmann, enfin, l'a examiné, mais n'en a pas reconnu la quasi-identité avec le commentaire du Rosch, ni même, à ce qu'il semble, le caractère véritable[2]. Il faut dire qu'il avait été assez mal signalé dans le Catalogue de Fleischer[3], et il est d'autant plus nécessaire de reprendre la description de ce dernier qu'elle a donné lieu à plus d'un malentendu et que les manuscrits orientaux n'ont pas été compris dans le dernier Catalogue (1882-1883).

Le manuscrit de la Bibliothèque royale de Dresde, Eb. n° 399, se compose de soixante-quatre feuillets de vélin, mesurant 25 centimètres sur 20 ; les premiers ont été plus ou moins endommagés par l'eau. L'écriture, en caractères espagnols cursifs, est tantôt soignée, tantôt lâchée. La page 1*a* est vide ; 1*b* contient diverses notes du copiste à moitié effacées ; on y distingue pourtant quelques explications bibliques, puis — le texte devenant plus lisible — l'aggada qui raconte la naissance et la circoncision de R. Juda ha-Naci pendant une persécution. Suit une série de *guematrias* et de *notaricons* sur les deux premiers versets de la Genèse, dans le goût des *parperaot* du Baal ha-Tourim et tels que nous en retrouverons au début du commentaire. Enfin, au bas de la page, l'anecdote de Lévi b. Sissi nommé par Rabbi juge à Simonia[4].

Le commentaire lui-même commence à la p. 2*a* et occupe soixante feuillets. En tête une main postérieure a écrit ces mots que Fleischer a pris pour le titre : חדושים יקרים ונכבדים על התורה. C'est peut-être un autre lecteur encore qui a ajouté dans un coin, en haut à droite, en écriture orientale cursive, cette description infidèle, source de plus d'une erreur : בזה הספר יש פי' בקצור[5] על התורה וחידושים ומאמרים מתנחומא וקנדריס[6] ביאר (*sic!*) על ראב"ע

1. *Revue*, XIV (1887), 106-107. « M. Kaufmann, dit-il, se propose d'en donner une description détaillée. » Je ne sache pas que Kaufmann, en dehors de son article sur Dan Aschkenazi, lui ait consacré une notice spéciale. Quant à Neubauer, il ne cite pas notre ms. dans les *Rabbins français*, quoiqu'il connaisse les Tossafot du *H. Z.* (p. 437).

2. *R. Dan Aschkenazi exégète*, dans *Revue*, XXXVI (1898), 287-292.

3. *Catalogus Codicum manuscriptorum orientalium bibliothecæ Regiæ Dresdensis*, Leipzig, 1831, p. 67.

4. Tirée de j. *Yebamot*, XII, 6 (ou 7) (13 *a*). Le ms. a la leçon correcte כימוניא (éd. de Krotoschin : כימוניא).

5. Fleischer a lu ce mot : בן צור et a traduit : « Commentarius Ben Zori » ! Neubauer, *l. c.*, a renchéri en disant que le ms., « qui renferme une espèce de commentaire sur le Pentateuque et surtout sur le commentaire d'Abraham Ibn Ezra », était « attribué à בן צור (Isaac) ».

6. C'est une autre forme de קונטרס ; on la trouve, par exemple, dans *Minhat Yehouda*, 35*a* ; *D. Z.*, 67*a* ; *H. Z.*, 36 *b* en haut ; *Commentaire du Rosch*, 55 *a* ; *Yohasin*, 205, éd. Londres ; Jos. Caro, *Bét Yossef* sur *Eben ha-Ezer*, § 129.

על כל התורה[1] וקנדריס קשיות ושאלות בפרש׳ הנה אנכי שולח מלאך.

En réalité, notre commentaire ne porte pas de titre, peut-être parce que le début véritable manque, comme on va le voir, et n'est désigné que dans le colophon du copiste, sur lequel nous reviendrons aussi, et qui se lit p. 61 *b*. Au bas de la même page, on trouve cette réclame : סימני השנים המעוברות גוֹחֹ יֹאֹ יֹדֹ יֹטֹ. La p. 62*a* contient, en effet, une table avec cette suscription : אלו הן י״ג מחזורות שהם חוזרות חלילה, et deux autres tables intitulées respectivement שערי השנים הפשוטות et שערי השנים המעוברות. Au verso on lit différentes règles astronomiques, suivies de deux tableaux des sections sabbatiques simples et doubles. La p. 63*a* porte deux nouvelles tables indiquant les néoménies des cycles lunaires 270 et 271[2] (années 5112-5150 de la Création = 1352-1390 de l'ère vulgaire), ainsi que des règles pour la fixation du *molad*. Le bas de cette page[3] et la première partie de la p. 64*a* énumèrent les *haftarot*, qui concordent avec le rite *sefardi* quand celui-ci est différent du rite *aschkenazi*. Le reste de la page contient un ex-libris[4], le verso est vide.

Le renseignement chronologique qu'on pourrait tirer de ces notes sur le calendrier, qui sont de la même main que le reste du manuscrit, est confirmé par le colophon, qui, seul, nous donne des indications précises et dont le texte original est pourtant inédit, ce qui a donné lieu à une méprise. Le voici donc :

בֹּ דֹ חֹ לֹ בֹ אֹ[5]

אני יצחק בר׳ אברהם נברו כתבתי אלו חדושי התורה לעצמי וסיימתים במתא קובליינא בליל יום חמישי שני לחדש כסלו שנת הקד ליצירה וכשם שזכני השם לכתבו (*sic !*) כך יזכני ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים לי ולזרעי ולזרע זרעי ויקיים בי קרא דכתי׳ ואני זאת בריתי ... לנו ולכל ישראל ואמרו אמן.

1. C'est sur la foi de cette indication inexacte que Steinschneider, comme Neubauer, a pris le ms. pour un supercommentaire d'Ibn Ezra (*Hebr. Bibl.*, XII [1872], 90).

2. Dans le ms. : ער, pour éviter le mot omineux רע, et ערא par entraînement.

3. Elle contient aussi en marge des notes d'une main orientale qu'on retrouve çà et là dans le reste du manuscrit.

4. Cette note, écrite à Jérusalem et traduite après coup en latin, a été reproduite par D. Kaufmann (*Revue*, XXVII [1893], 218, et n. 3), qui y a retrouvé Samuel, le fils du célèbre médecin Jacob Mantino, qui émigra en Palestine.

5. בריך דיהב חילא לעבדיה בר אמתיה. Je dois l'explication de ce signe à mon ami A. Back. — Dans la suite, je remplace les points du ms. par des traits, pour indiquer les abréviations, afin de ne pas troubler une habitude typographique d'ailleurs déplorable.

Ainsi, notre manuscrit a été terminé la veille du jeudi 2 Kislew 5104 (20 novembre 1344), dans une localité appelée קובליינא. C'est, d'après Neubauer[1], la ville de Covilhaô (prononcer : Covilyàn), dans la province de Beira, en Portugal, où il y avait des Juifs au moyen âge[2]. L'origine ibérique est confirmée par l'écriture, qui est espagnole, et par le titre de *Hiddouschê ha-Tora*, qui paraît propre à l'Espagne[3]. D'ailleurs, le copiste s'appelle Isaac b. Abraham Navarro. Nous connaissons justement une famille Navarro, originaire de Navarre[4], qui vivait dans le Portugal au XIVe siècle et dont plusieurs membres figurent dans l'histoire[5]. M. Aptowitzer a déjà rappelé (p. 85) qu'un Isaac Navarro (נאברו) est mort ou, du moins, a été enterré à Tolède en décembre 1365 ou janvier 1366[6]. On est libre de supposer que cet Isaac, qualifié de savant dans son épitaphe (הרב החכם), est le copiste de notre manuscrit, qui contient non seulement le commentaire dit du Rosch, mais, comme on verra, des explications d'Ascher, qui a passé la dernière partie de sa vie à Tolède, où il est mort en 1327[7]. S'il n'a pas indiqué la paternité du commentaire, c'est peut-être qu'il l'ignorait, le manuscrit dont il s'est servi paraissant avoir été incomplet au début, ou qu'il n'a pas jugé à propos de nommer l'auteur d'un texte qu'il copiait à son usage et à sa guise.

1. *Loco citato*, note.

2. V. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal*, à l'Index géographique.

3. C'est aussi le titre : 1° du ms. 232 de la Bibliothèque Nationale, qui, comme l'a reconnu M. I. Lévi, *Revue*, XLIX (1904), 33, contient les Tossafot du *H. Z.*, et est identique avec le ms. 270 de la Bodléienne, intitulé — et par un autre qu'un Français — *Hiddouschê Çarfat;* — 2° du ms. de Leyde, Warner 27, qui contiendrait le commentaire de Bechor-Schor sur le Pentateuque, ce que contestent Geiger, *Parschandata*, partie hébr., 38 ; p. all., 37 ; Steinschneider, *Catalogue de Leyde*, 114 ; *Catal. Bodl.*, col. 1446, et G. Walter, *Joseph Bechor Schor*, Breslau, [1890], 11 ; — 3° du Commentaire de Nahmanide dans les anciennes éditions, d'après Perles, dans *Monatsschrift*, VII (1858), 116, note, et M. Schloessinger, dans *Jew. Encycl.*, VI, 385. Ce dernier presse trop le terme en disant que Nahmanide, en l'employant, entendait distinguer son œuvre des commentaires antérieurs. Les *Hiddouschim* de l'Espagne et de la Provence correspondent aux *Tossafot* du nord de la France et de l'Allemagne.

4. V. Kayserling, *Die Juden in Navarra*, 218 ; Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XIX (1879), 114-115.

5. V. Kayserling, *Geschichte der Juden in Portugal*, à l'Index des noms de personnes ; *idem*, dans *Jew. Encycl.*, IX, 193*a*, où sont citées les sources.

6. Luzzato, *Abné Ziccaron*, n° 38, pp. 40-41 ; Zunz, *Z. G.*, 415 ; M. Schwab, *Rapport sur les inscriptions hébraïques de l'Espagne* [sous presse], 122-123 ; P. Fidel Fita, *Boletin de la Real Academia de la Historia*, XLVII (1905), 314-315 (je dois ces deux dernières références à M. Schwab).

7. Parmi les gloses du Commentaire du Rosch sur *Tohorot* un certain nombre appartiennent à un R. Isaac, par exemple *Negaïm*, I, 1 (Frankel, *Darkê ha-Mischna*, 337).

En effet, Isaac b. Abraham, on a pu le remarquer, n'est pas seulement, comme M. Aptowitzer voudrait le supposer (p. 85), le propriétaire de notre manuscrit. Mais on peut se demander s'il n'en est que le copiste, ou s'il n'en est pas en même temps l'auteur. La première opinion est celle de Zunz, dans sa liste des Isaac b. Abraham [1], la seconde paraît préférée par Kaufmann [2] ; mais il manquait à tous deux un élément important de la question, la connaissance du commentaire du Rosch imprimé. M. Aptowitzer (*l. c.*) voudrait se ranger à l'avis de Zunz, parce qu'il croit à l'identité complète du ms. avec l'imprimé, qu'il attribue à un auteur du nom d'Ascher. D'un autre côté, le mot כתבתי surtout suivi de לעצמי, peut parfaitement convenir sous la plume d'un auteur rédigeant son propre ouvrage. Mais nous allons montrer qu'Isaac b. Abraham Navarro s'est contenté de copier ce commentaire pour son usage personnel, en l'abrégeant et en le modifiant à l'occasion : ce n'est pas encore un auteur, mais ce n'est plus un copiste.

II. — Le manuscrit de Dresde et le commentaire imprimé du Rosch.

En gros, on peut dire qu'Isaac Navarro reproduit le commentaire du Rosch, et certaines particularités donnent même à penser qu'il s'est servi du texte dont dérive le manuscrit qui a servi à l'éditeur du *Hadar Zekénim*.

Toutefois son exemplaire devait être défectueux au début ; il a comblé cette lacune par des aggadot tirées du Talmud, de *Genèse rabba* ou de la *Pesikta* [3], ainsi que par des *guematrias* et des *notaricons* [4] dans le genre de celles qu'on lit sur le feuillet de garde et dans le *Baal-ha-Tourim* [5]. Mais de plus en plus ces jeux font

1. *Literaturgeschichte*, 622 (liste complétée par Steinschneider, *Hebr. Bibl.*, XIX [1879], 43). Zunz laisse de côté נברו.

2. *Loco cit.*, p. 290.

3. Voici la première ligne : בראשית איתא במדרש שהאלף נתרעניה לפני הב"ה... (d'après *Gen. r.*, sur I, 1, et parallèles ; v. éd. Theodor, p. 9).

4. C'est d'après ce début que Zunz, ou plutôt celui qui l'a renseigné (v. plus haut, p. 65, n. 4) décrit notre manuscrit comme un recueil d' « explications sur le Pentateuque... avec des Guematrias » (*Z. G.*, 103).

5. Par exemple, 2*a* : בראשון ברא אלהים את בשני אלהים את בשלישי אלהים תדשא ברביעי ויעש אלהים את בחמישי ויברא אלהים את בששי וירא אלהים את וגם בשביעי סתם אמת ברא אלהים לעשות והוא חותמו של הב"ה כלומר שבכל יום היה חותם חותמו אמת. Un développement semblable se trouve à la fois dans le *Baal ha-Tourim* et dans le Rosch ; v. les deux textes dans Aptowitzer, p. 64 (lire : *Had. Zek.*, 2*a*).

place à des explications tossafistiques, qui méritent d'être reproduites en partie :

(2 *a*) והארץ היתה תהו פי' במקום שהיתה עתידה להיות כמו בגדי ערומים תפשיט[1] אי נמי היתה תהו כשנבראת תדע דלא אמר היה תהו שאלו קאי לתהו היה לו לומר כך דתהו לשון זכר והארץ לשון נקבה[2].

ויקרא את שמם אדם[3] אף לנקבה קרא כן שנ' ונפש אדם מן הנשים[4].

בצלמנו קשה לשויו והלא כל הצלמים וכל הדמויות שלו אלא רוצה לומר בצלם החביב לפניו וכן הוא אומר (ומארץ) [ומארצו] יצאו[5] כלומר ארץ ישראל החביבה לפניו קורא ארצו.

ואד יעלה נראה כמו ולא אד[6] וקאי על ואדם ארן ומפרש פרק אלו טרפות[7] שאין מי שיתפלל עדיין על המטר ודומה לו אף לא אכל ארץ זבת חלב ודבש הביאתנו ותתן לנו רוצה לומר ולא נתת לנו[8] וכן יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר ר"ל ואל יהי[9].

(2 *b*) והנחש היה ערום ערטילאי לשון כי עירמם הם[10] ראתה אתו בלא שלר (כמהו) ולא שום בהמה יחיה [כמהו] עלה בדעתה שהוא מינה. יש תימה גדולה למה לא צוה הבורא ית' אל האדם לבלתי אכול מעץ החיים בתחלה כאשר צוה לו על עץ הדעת כיון דסוף סוף באחרונה הזהירו על כך ותירץ רבי' יוסף ב"ש דעץ החיים לא היה מועיל בלא עץ הדעת אבל לאחר שיגזור עליו מיתה באכלו עץ הדעת אז היה לו מרפא עץ החיים וזהו שאמר הכתוב ועתה פן ישלח ידו וגו' ואכל וחי לעולם לשון ועתה מוכיח על פירושו והמשל לחולה אם יאכל כמה מיני מרקחות בעודו בריא לא יועילו לו אבל באכלם בחוליו הם לכל בשרו מרפא[11]. יש להקשות היכן מצינו שנצטוית חוה לבלתי אכול מעץ הדעת שהרי היא נענשה ונתקללה ולא ענש

1. Job, XXII, 6.

2. La première explication se retrouve dans les Tossafot *H. Z.* ; la seconde, plus développée, dans Bechor-Schor, p. 3, ainsi que dans le *Paanéah Raza* d'après le *Gan*, qui a beaucoup utilisé B.-Sch. ; les deux, mais en d'autres termes, dans le *Hazkouni*.

3. Genèse, V, 2 (ici à cause de I, 26).

4. Nombres, XXXI, 35. — Cf. *Hazkouni* sur I, 26, qui glose à ce propos אדם par אומינא (omenée ?) ; la même glose se trouve dans le commentaire de Bechor-Schor, p. 6 (le texte est en désordre), dans le sens de « les hommes, l'humanité ».

5. Ézéchiel, XXXVI, 20 (!)

6. C'est l'explication de Saadia, citée par Ibn Ezra, *ad loc.*, et qui se trouve en effet dans la version du gaon (éd. Derenbourg, partie hébraïque, p. 7 et note 3).

7. *Houllin*, 60 *b*.

8. Nombres, XVI, 14 ; de même Raschi.

9. Deutér., XXXIII, 6 ; de même Ibn Ezra.

10. L'auteur explique ערום dans Gen., III, 1, par le mot du Targoum qui, au verset 7, traduit עירמם.

11. *Zebahim*, 106 *b* en bas, et parallèles.

הכתוב אלא אם כן הזהיר[1] ויש לומר שאזהרתה מדכתיב ויצו י"י אלהים
על האדם לאמר פי' כאמר לחוה וכן פירושו לאמר לאחרים ואם כי
עדיין לא נבראת בשעה שאמר הק' לאדם זה המאמר דמסתמא לא שכח
את פי הק' לאמר אל אשתו האזהרה. ויש מפרשים דכיון שהזהיר על
האדם ועל כל איבריו לא היה צריך אזהרה אחרת שהיא לקוחה מינינו[2].

Vient ensuite une explication de Gen., III, 14, analogue à celle du Rosch. Le manuscrit rejoint ce dernier au milieu de la sidra *Noah* (5 *a*, *s. v.* ויהי מקץ) pour ne plus s'en éloigner. Quelquefois il abrège la fin des paragraphes ; plus souvent il saute des paragraphes entiers, surtout des citations du Talmud ou du Midrasch, d'Ibn Ezra ou de Nahmanide, mais même alors il lui arrive de les reprendre en marge. Le Lévitique est particulièrement abrégé et les trois dernières sections du Deutéronome offrent plus de variantes que les autres ; le ms. s'arrête à Deut., XXXIV, 5.

Quand il est plus complet que le texte imprimé, c'est généralement parce que l'éditeur de ce dernier s'est permis des coupures, soit pour élaguer des citations midraschiques, soit par crainte de la censure.

Exemple du premier cas. Le commentaire imprimé contient d'assez nombreuses citations du *Tanhouma* ou du *Yelamdénou*[3], et il n'y a pas lieu d'admettre, comme fait M. Aptowitzer, que ce soient des emprunts de seconde main. En effet, le manuscrit de Dresde contient à la suite de chaque section, depuis celle de *Vayyéscheb* jusqu'à la fin des Nombres, de longs extraits du Tanhouma sur la section correspondante[4]. Ces citations le plus souvent

1. D'après Prov., IV, 22. Cette ingénieuse explication ressemble à celle qui se trouve dans le *Rosch* (2 *a* en bas) au nom de R. Simson, et anonymement dans des textes parallèles (Aptowitzer, 83). Mais elle ne se lit pas dans le commentaire de Bechor-Schor. Celui-ci dit seulement, sur Gen., III, 22 (p. 11), que l'arbre de la vie ne signifie pas, comme on le croit généralement, l'arbre de l'immortalité, mais l'arbre de la guérison.

2. La même question est posée dans le *Minhat Yehouda* et dans les Tossafot *H. Z.* ; la seconde réponse est donnée par le *Hazkouni* au nom du Midrasch.

3. Aux textes relevés par M. Aptowitzer, p. 70, n. 2 et 3, ajouter : 3 *b* en bas ; 54 *b*, 61 *b* ; les citations de 19 *a* et de 58 *a* manquent dans le manuscrit. — Notons encore : *Schoher Tob*, 3 *a*, 72 *b* ; *Midrasch Tehillim*, 30 *a* ; *Aggadat Vayoscha*, 30 *b* ; *Pirké de R. Eliézer*, 5 *b* ; *Pesikta de R. Eliézer* (!), 3 *a* en bas ; *Séder Olam*, 4 *b*, 5 *a*. Nous n'examinons pas ces citations au fond ; ce serait l'objet d'une étude sur la composition et les éléments du commentaire. Ajoutons seulement que Jellinek a réuni dans son *Bét ha-Midrasch*, V, 155, 156, 161, quelques midraschim qu'on ne trouve que dans notre commentaire.

4. Pour quelques-unes (*Meçora*, *Bemidbar*, *Naço*, *Schelah*), il n'y a que des citations du Tanhouma. Pour celle de *Maceé* l'édition n'a que des extraits de ce Midrasch, mais, à part le commencement, différents de ceux du ms.

textuelles[1] se distinguent nettement du commentaire proprement dit dont elles sont comme des appendices et dont elles sont séparées par l'abréviation שע"ד ou השע"ד[2]. Ce qui nous fait croire que c'est l'éditeur du *Hadar Zekénim* (ou un copiste antérieur) qui a retranché ces fragments, c'est que cette abréviation s'y est conservée en trois passages[3]. M. Aptowitzer (p. 83) y a cherché un chiffre désignant l'auteur de l'explication qui précède. Mais voici le mot de l'énigme : la première fois, le ms. (8 *b*) porte en toutes lettres : עד כה שמעתי מכאן ואילך מדרש רבי תנחומא ; une autre fois (37 *b*), les extraits précédant le commentaire, ils en sont séparés par le mot שמועתי. L'abréviation signifie donc שמועתי (ou שמעתי) et השמועות עד כאן ; c'est une formule par laquelle l'auteur distingue les enseignements qu'il a reçus de ses maîtres des citations qu'il emprunte au Midrasch[4].

D'autres fois l'éditeur a, comme pour les Tossafot, « omis par prudence les passages qui visent trop nettement le christianisme[5] ».

2 *a* (à propos de Gen., I, 8, dans la partie qui est propre au ms.) : ומפני מה לא נאמר כי טוב בשני איתא בב"ר[6] לפי שנברא בו גיהנם שנ' כי ערוך מאתמול תפתה[7] יום שיש לו אתמול ואין לו שלשום. ל"א לפי שנבראו בו המים שמהם היה המבול גם השמד לגויים. ביום הששי נאמר ב' פעמים כי טוב חד למעשה וחד לאדם. ב"ש. V. le Commentaire de Bechor-Schor, p. 5. Cette allusion au baptême se retrouve ailleurs[8].

12 *a* (sur Genèse, XLIX, 10) : יבא שילה ולא פוקרים המינים ארורים ואומרים כי כאן נרמז ישו תרפות[9] שלהם וזריתי פרש על פניהם תקרא

1. Neubauer, *l. c.*, dit qu'il n'a pas eu le temps d'en reconnaître l'intérêt : il est à peu près nul ; elles sont tirées de l'ancien Tanhouma, avec de petites variantes orthographiques.

2. V., par exemple, plus bas, p. 98, l. 10.

3. A savoir : 58 *b* (ce qui suit dans l'imprimé jusqu'au bout de la parascha manque dans le ms.) ; 61 *b* (l'imprimé a conservé la citation du Yelamdénou) et 65 *a* (à la fin de la parascha ; ici le ms. n'a pas l'abréviation, mais il n'a pas non plus d'extraits du Tanhouma). Les fragments du Yelamdénou qui terminent la section de *Balak* (60 *b*-61 *a*) figurent dans le ms. (44 *b*), où ils sont précédés de השע"ד.

4. Cf. 16 *a* en bas : לכן הוספתי על שמועתי. — D'après I.-H Weiss, les mots עד כאן השמועות séparent les Tossafot des Consultations dans le *S. ha-Yaschar* de R. Tam (*Bét Talmud*, III, 162 = *Biographie de R. Tam*, 15), mais la référence qu'il donne est inexacte.

5. I. Lévi, dans *Revue*, XLIX (1904), 35. — Pour de petits changements dictés par la prudence, voir dans l'Appendice les leçons du ms. sur 6 *a*, l. 3 ; 67 *a*, l. 5 et 67 *b*, l. 32.

6. *Gen. r.*, chap. IV, p. 30 Theodor.

7. Is., XXX, 33.

8. V. les auteurs cités par M. I. Lévi, *ibid.*

9. Ce mot désigne soit Jésus, soit le christianisme, dans la littérature juive du moyen âge, par exemple dans les relations sur les massacres de la première croisade

כל הפסוק שפיל לרישיה ותמצא ראשי תיבות לא יש מום רע כישו לא יסור שבט מיהודה ומחוקק מבין רגליו עד כי יבא שילה ולא ועוד שפיל לסיפיה דקרא יקהת עמים יתעם כלומר ישו יתעם וכן הוא מדי יום יום תועים אחרי אמונתו. Le fond de cette polémique est identique aux Tossafot *Hadar Zekénim* manuscrites, où c'est Joseph Cara qui est mis en scène[1] ; le style ressemble à celui d'un autre passage anti-chrétien (sur Gen., XXXIII, 11) qui est resté dans le commentaire du Rosch, 14 *a*. On peut voir dans le *Schiloh* de M. A. Poznanski (Leipzig, 1904), chap. VIII et IX, comment ce verset a été exploité par l'exégèse et la polémique dans notre littérature.

58 *a*, en marge (sur Deut., XXXI, 16) : נשאל לרב סעדיה גאון איך אפשר שזאת יראתם העכובה לא נרמזה בשום מקום למשה רבינו בתורתו והשיב דכאן נרמזה וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ בגינ׳שריא ישו שנתנכרו מעשיו לשמים. Sur ce Saadia v. plus loin, p. 79.

60 *a* sur Deut., XXXII, 21) permet de compléter comme suit l'imprimé (76 *b*) : [2] ואני אקניאם בלא עם מדה כנגד מדה ונראה שעל המנודים ועל היקופינש הוא אומר. Le même trait se retrouve ailleurs, soit anonyme, soit au nom de Natan b. Meschoullam, soit à celui de Joseph Bechor-Schor, ce qui est un anachronisme, mais on prête aux riches[3].

60 *b* (sur Deut., XXXII, 39) : כאן יש תשובה לפוקרים ארורים שאומרים שנעשה שלשה חלקים הרי כתיב אני הוא ואין אלהים עמדי וגם כתיב חי אנכי לעולם[4].

En troisième lieu, certaines explications qui manquent dans l'édition peuvent appartenir au copiste du ms. de Dresde.

3 *b*, en marge (sur Gen., XVII, 5) : למה אמר המון גוים די היה לו לומר כי אב גוים נתתיך אלא בא לומר במלת המון שזרעו של אברהם יהיה עם מצויים בפני עצמו ואין לו צורך בשום [אדם].

6 *a*, en marge (sur Gen., XXVI, 8) : וירא והנה יצחק מצחק וא״ת וכי יצחק לעין כל היה משמש מטתו וי״ל וישקף אבימלך בעד החלון שראה שהיה סגור והבין שהיה משמש מטתו כדאמ׳[5] אסור לשמש מטתו ביום ואם ת״ח הוא מאפיל בטליתו עליה ומותר. כך שמעתי. Cette explication, que l'auteur tient de son maître, se retrouve

(*Hebraïsche Berichte...*, *passim*). V. aussi l'explication de Raschi et des Tossafot (Schemaya) sur *Aboda zara*, 32 *b*, dans les חסרונות הש״ס. Zunz, *Synagogale Poesie*, 450, 452, donne des textes pour תרף.

1. Texte publié par M. A. Poznanski, *Schiloh*, *Belege*, p. XXV (cf. p. 153) et par M. I. Lévi, *l. c.*, 36.

2. L'édition a החובלים (les Cordeliers). V. I. Lévi, *l. c.*, 37, 38.

3. V. I. Lévi, *ibid.* Sur ces moines v. aussi Zunz, *Z. G.*, 181 ; Zadoc-Kahn, dans *Revue*, I, 231 ; III, 13.

4. *Ibid.*, 40.

5. *Nidda*, 17 *a*.

dans le *Paanéah Raza*, le *Hazkouni*, le *Minhat Yehouda*, les Tossafot *Hadar Zekénim*.

Ibidem, dans la marge inférieure : יוסף נטל שני חלקים כבכור וכל כך למה שמשלו נתנו לו מפני שכונת יעקב אביו בביאה ראשונה לרחל נתכון ובה היתה מחשבתו שנ׳ ויהי בבקר והנה היא לאה[1] מכלל דעד השתא ברחל החזיק אותה ועל כן זכה יוסף ליטול פי שנים כבכור ומ״מ לא להתיחס לבכורה שראובן היה ודאי בכור וראשית און ולראובן נתיחס הבכורה[2].

19 *b*, en marge (sur Exode, xx, 5) : מה שאמר בעשרת הדברות פוקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים י״מ כי פוקד כמו זוכר וכן פקד את שרה[3] כמו זכר והענין כי הרשע כשחטא יאריך השם עמו שמא ישוב ויוליד בן צדיק אבל אם הלך הבן בדרכי אביו וכן השלישי וכן הרביעי יזכור אותם כי יזכור עוד בדור הרביעי מה שעשו האבות וזהו פוקד שהוא זוכר העון לבנים ולשלשים ולרבעים ואם הרבעים היו רעים ינקם מהם וכא יאחר עוד וי״מ פוקד כמו נוקם כי הבנים ובני בנים נענשים בעון האב וכו׳. D'après Nahmanide.

44 *b*, en marge (sur Nombres, xxiv, 2) : רוח אלהים בשכר שדבר טוב על ישראל שאמר מה טובו אהליך יעקב משכנתיך ישראל שרתה עליו על בלעם רוח הקדש כן פי׳ הר״י ז״ל. ובמדרש הזוהר אומר שעל ישראל שרתה רוח הקדש שבלעם נתכון להזיקם ב[עי]ן הרע מפני שהיה רואה את ישראל שרויין במדבר דגלים דגלים בכבוד ובמעלה ושרתה רוח אלהים על ישראל כדי לכסותו מעינו של בלעם כאדם שמסך שלא יראוהו ולא יזיקנו עין. Cette note, qui est de la main du copiste, contient une des plus anciennes citations du Zohar[4], qui est résumé et, comme il arrive parfois[5], traduit en hébreu.

61 *a*, à propos de l'absence de Siméon dans la bénédiction de Moïse : שמעתי מפני מה לא בירך שמעון בהדיא וי״ל משום מעשה דשכם וכמו כן לא ברכו יעקב וא״ת א״כ לא היה לו לברך ללוי וי״ל דשמעון הוסיף על חטאתו פשע במעשה דזמרי אבל לוי תיקן עוותתו במעשה העגל כדכתיב ויאספו אליו כל בני לוי[6].

Enfin, il manque dans l'édition un assez long passage sur le calcul de l'ère messianique (56 *a*, sur Deut., xxviii, 63), semblable aux textes parallèles des recueils tossafistiques[7].

1. Gen., xxix, 25.
2. Cf. I Chr., v, 1.
3. Gen., xxi, 1.
4. Section *Balak*, 391 (98 *c*, éd. Crémone).
5. V. par exemple Epstein, *Das talmudische Lexicon...*, 12 (= *Monatsschrift*, XXXIX [1895], 450).
6. Ex., xxxii, 26.
7. Tossafot *D. Z.*, 86 *a* ; *H. Z.*, 72 *b* ; *Paanéah Raza*, 63 *a* (non 43). V. Zunz, *Erlösungsjahre*, dans *Jüdische Zeitschrift*, XI (1871), 107 (= *Ges. Schr.*, III, 227) ; Zadoc-Kahn, dans *Revue*, I, 233 ; *Les Rabbins français*, 736 ; I. Lévi, dans *Revue*,

Pour le reste, le manuscrit de Dresde est conforme à l'imprimé, mais est plus correct que ce dernier. Car si l'éditeur a rectifié les citations erronées ou replacé certaines explications à l'endroit qui leur convenait, c'est exceptionnellement qu'il offre une meilleure leçon ; en général, son texte est défiguré, au point d'en être incompréhensible : des abréviations ont été mal résolues ; des mots ou des phrases entières sont tombées par suite d'*homotéleuton*. Comme il n'y a pas lieu d'espérer qu'on éditera jamais le manuscrit de Dresde ou qu'on rééditera le Commentaire du Rosch, nous croyons utile de relever en appendice les meilleures leçons du manuscrit, en laissant de côté les fautes d'impression évidentes et les variantes qui n'affectent pas le sens[1].

III. — Époque et patrie du Commentaire.

Quelques auteurs cités.

Le manuscrit de Dresde est généralement d'accord avec l'édition pour les noms des rabbins et les *leazim*, — les deux critériums qui permettent de localiser et de dater le commentaire, et l'on va voir qu'ils nous transportent en Espagne aux confins du XIIIe et du XIVe siècle.

Voici d'abord, pour les rabbins cités, les rares divergences du manuscrit, avec quelques observations sur la liste de M. Aptowitzer.

1. L'identification de *Joseph d'Orléans* avec Joseph Bechor-Schor, avancée par M. Gross[2], soutenue aussitôt par M. Berliner[3], et adoptée par Graetz[4], Zadoc-Kahn[5], Jacobs[6] et Broydé[7], a déjà été révoquée en doute par G. Walter[8] et par M. Bacher[9] Sans rouvrir ici le débat, nous ferons remarquer que les arguments de M. Aptowitzer (pp. 76-80) sont plus spécieux que probants. Il s'agit

XLIX, 34. Ce calcul se trouve déjà chez Bechor-Schor ; v. G. Walter, *Joseph Bechor Schor*, 8.

1. Voir l'Appendice.
2. *Magazin*, I (1874), 93.
3. *Ibid.*, 94.
4. *Monatsschrift*, XXVI (1877), 366, note.
5. *Revue*, III (1881), 6.
6. *The Jews of Angevin England*, Londres, 1893, pp. 15, note, et 259.
7. *Jewish Encyclop.*, VII, 262.
8. *Joseph Bechor Schor*, Breslau [1890], partie allemande, pp. 5-6.
9. *Jew. Quart. Rev.*, VI (1893), 358-359. M. Bacher ne cite pas Walter.

moins de constater que certaines explications, données ici au nom de Joseph d'Orléans, le sont ailleurs au nom de Bechor-Schor — confusions qui ne prouvent rien ni dans un sens ni dans l'autre — que de s'assurer si les explications de Joseph d'Orléans figurent dans le commentaire de Bechor-Schor, au moins dans les parties éditées [1].

Ainsi, le texte qui sert à M. Aptowitzer de point de départ peut déjà être retourné contre lui, car l'explication de Genèse, VI, 6, que le Rosch reproduit au nom de Joseph d'Orléans, ne se retrouve pas seulement dans d'autres recueils au nom de Joseph Bechor-Schor[2], mais se lit effectivement dans le commentaire de ce dernier[3], sans la mise en scène du *min*, il est vrai ; ce qui prouve que ce détail a peu d'importance, c'est que le *Minhat Yehouda*, tout en nommant Bechor-Schor, fait également intervenir les *minim*.

M. Aptowitzer allègue ensuite le *Paanéah Raza* et le *Minhat Yehouda*. Le premier dit, sur Gen., VI, 9 (4 *b* en haut) : מפי' (non מפי'), הר"ר יעקב דהיינו ר"י בעל התוספות, ce que M. Aptowitzer commente ainsi : « Jacob, le Tossafiste tout court, n'est autre sans doute que Rabbénou Tam, de Rameru, le petit-fils de Raschi. » Mais tout le monde sait que le *Ri baal ha Tossafot* est Isaac b. Samuel l'Ancien, de Dampierre. Donc, ou bien הר"ר יעקב est une explication erronée de הר"י, ou bien et plutôt (car le *P. R.* cite souvent R. Jacob) c'est l'addition דהיינו וכו' qui est fautive. Donc l'argument par l'absurde de M. Aptowitzer — Rabbénou Tam identique avec son disciple Jacob d'Orléans — tombe à faux. Il est encore moins fondé à supposer que Jacob le Tossafiste serait ce Jacob d'Orléans. Mais en tout cas, comment tire-t-il de cette hypothèse « la preuve tout simplement évidente que Joseph Bechor-Schor et Joseph d'Orléans ne sont pas identiques » ? Nous constaterions simplement que le *P. R.* cite : 1° Jacob d'Orléans à côté de J. (ר"י) d'Orléans ; 2° Joseph d'Orléans à côté de J. Bechor-Schor. Il resterait à prouver que l'auteur, qui est un Allemand de la fin du XIIIe siècle [4], avait raison de distinguer

1. Jellinek a édité la Genèse et l'Exode (Leipzig, 1856) ; J. Neumann les 15 premiers chapitres des Nombres (*Der Pentateuch-Commentar des Joseph Bechor Schor zum B. Numeri, cap. 1-15;* Francfort-sur-le-Mein, 1900) et G. Walter, Deutér., XXXII, 1-43 et XXXIV (*op. cit.*).

2. Aux ouvrages indiqués par M. Aptowitzer on aurait pu ajouter *a priori* le *Minhat Yehouda* qui y renvoie sur Nombres, XXIII, 19 (72 *b*), et de fait le passage se trouve dans le ms. de l'Alliance israélite, d'après lequel M. I. Lévi l'a publié; v. *Revue*, L (1905), 49.

3. Edit. Jellinek, p. 14. — Dans Gross, *Gallia*, p. 34, dern. ligne, « Hadar Zekênim » désigne le Rosch, et p. 35, prem. ligne, les Tossafot.

4. V. plus bas, p. 88.

Joseph d'Orléans de Joseph Bechor-Schor et qu'il n'a pas juxtaposé ces deux noms, qu'il trouvait dans ses sources, sans se demander s'ils ne se rapportaient pas au même personnage[1].

Il y a mieux. Cette distinction, l'auteur du *P. R.* ne la fait consciemment que dans sa préface, et M. Aptowitzer trouve que « c'est assez clair. » Il ajoute aussitôt : « Mais voici encore ce qu'on lit sur Gen., XXIII [lire XXXIII], 6[2] : ... ותגשן השפחות תימה.. רי"ל... אורליר"נש : והקשה על זה רבינו בכור שור... ואמר הוא ז"ל... Ainsi, Joseph Bechor-Schor a fait une objection à une explication de J. d'Orléans, et a donné une autre interprétation du passage en question. » Pas le moins du monde. Prenons le commentaire de Bechor-Schor : nous y trouverons à la fois la première explication (au nom d'Ibn Parhon), l'objection de l'auteur et sa propre explication[3] Donc le mot אורליר"נש, dans la citation du *P. R.*, introduit l'interprétation personnelle de Bechor-Schor[4]. D'ailleurs, ce dernier ne cite jamais Joseph d'Orléans[5]. C'est assez clair aussi[6].

Il en est de même du second argument, tiré du *Minhat Yehouda.* Ce dernier, qui connaît d'ailleurs le commentaire de Bechor-Schor, mentionne, entre deux explications de ce dernier[7], une explication au nom de Joseph d'Orléans[8], « et celle-ci se trouvait au témoignage des Tossafot, dans le commentaire de Bechor-Schor ». Mais les Tossafot[9] la citent en son nom sans dire qu'elle figurait dans son Commentaire. Or, à quoi bon raisonner ? Nous possédons ce dernier : le passage en question ne s'y trouve pas, et l'on se rappelle, du reste, que Bechor-Schor ne cite pas Joseph d'Orléans. Le rédacteur des Tossafot aura écrit Bechor-Schor par entraînement — il

1. On a lieu de penser que le *P. R.* ne connaît Bechor-Schor que par l'intermédiaire du *Gan*.

2. *P. R.*, 18 *a*.

3. V. éd. Jellinek, pp. 53-54.

4. G. Walter, *op. cit*, 6, avait déjà songé à alléguer ce texte, mais il se demandait si אורליר"נש désignait *Joseph* d'Orléans.

5. V. la liste des auteurs qu'il cite dans Walter, 18-20.

6. Walter et Bacher, *loc. cit.*, allèguent semblablement le *Hazkouni*, qui mentionnerait à la fois Joseph d'Orléans et J. B.-Sch. Ils se sont mépris sur le sens d'un passage de Zunz, *Z. G.*, 91. C'est Zunz qui indique ces deux auteurs comme ayant pu être utilisés par le *Hazkouni* ; celui-ci ne nomme ni l'un ni l'autre, comme on voit à la page suivante de *Z. G.*

7. 31 *b* en bas, et 32 *a* en bas. La seconde dans le *P. R.*, 27 *b*, au nom de אורל"יינש (se rapporte à ce qui suit), c'est-à-dire de Joseph d'Orléans d'après M. Aptowitzer lui-même (p. 78) !

8. De même *P. R.*, *ibid.* : אורל"יינש (se rapporte à ce qui suit). — Dans Gross, *Gallia*, 36, ר"ר n'est pas une faute pour ר"ת (Aptowitzer, 80, n. 1), mais se rapporte à *M. Y.*, 17 *a*.

9. *C'est-à-dire* les Tossafot *Hadar Zekénim*, 27 *b*.

venait de le nommer quelques lignes plus haut — ou par confusion avec une explication analogue qu'il reproduit ensuite et qui figure, elle, dans Bechor-Schor [1].

Il est curieux que notre commentaire ne cite ce dernier que sur le Deutéronome [2]. Ce n'est pas seulement la quatrième citation qui se retrouve dans les Tossafot *Hadar Zekénim*, mais aussi les trois autres [3]. En outre, la première figure dans le *Paanéah Raza* [4]; la troisième dans le *Minhat Yehouda* [5]; la quatrième dans l'un [6] et dans l'autre [7]. — Enfin, une explication de Deut., XXXII, 11, anonyme dans l'édition, est donnée dans le manuscrit de Dresde (59 *b*) au nom de R. Joseph.

2. Moïse citant son maître Samuel pourrait être l'exégète Moïse de Paris, qui serait alors le disciple de Raschbam, dont M. Gross [8] assure qu'il a la méthode [9]. M. Gross [10], suivi par M. Zadoc-Kahn [11], l'identifie sans raisons suffisantes avec Moïse fils de Yehiel, fils de Matatia le Grand, héros d'une anecdote rapportée par le *Mahzor Vitry* [12]. — Le Moïse cité en toutes lettres ou d'après son initiale dans différents recueils tossafistiques est Moïse de Coucy [13]; mais celui-ci n'a pas eu, que nous sachions, de maître du nom de Samuel. Samuel de Falaise était son collègue.

3. Moïse ha-Darschan, sur Nombres, XXII, 42 (62 *b* en bas), est également celui de Narbonne, cité par Raschi. Quelques lignes plus bas il faut, par contre, lire ה"ר משה בר' נחמן, comme dans le manuscrit de Dresde (46 *b*); cf. le commentaire de Nahmanide, *ad loc.* Il n'y a donc pas lieu de songer à Moïse de Coucy.

4. Le nom de *Natan b. Meschoullam* manque dans le ms. (50 *b*);

1. Ce n'est pas une faute de l'édition, car le ms. 270 de la Bodléienne (copie de M. I. Lévi) porte le même nom.
2. De même les Tossafot *D. Z.* ne le citent qu'à partir du Lévitique; v. la liste de Walter, *op. cit.*, 10.
3. 66 *a* (d'après le *Gan*), 67 *a* et 69 *a*.
4. 58 *b*.
5. 82 *b*.
6. *P. R.*, 66 *a* (d'après le *Gan*).
7. 89 *a*.
8. *Gallia*, 513 (le renvoi à *Z. G.*, 95 n'est pas exact).
9. Je retrouve après coup la même hypothèse dans Berliner, *Pletath Soferim*, part. all., 29; 49, n. 44.
10. Dans *Magazin*, V (1878), 182; *Gallia*, *l. c.*
11. Dans *Revue*, III (1881), 9.
12. P. 247 de l'éd. Hurwitz (c'est une addition d'Isaac b. Dorbolo).
13. I. Lévi, *l. c.*, 39.

inversement l'éditeur a supprimé la mention de Jésus et des saints[1]. La même controverse se retrouve non seulement dans le *Paanéah Raza* mais encore dans les Tossafot *H. Z.*, 67 *a*[2], et le ms. de Munich 252[3]. Sur Natan b. Meschoullam, arrière-grand-père de Joseph le Zélateur, voir Zunz, *Zur Geschichte*, 94; Berliner, *Pletath Soferim*, partie allemande, p. 33 (cf. Steinschneider, dans *Hebr. Bibl.*, XVI [1876], 131); Zadoc-Kahn, dans *Revue*, I (1880), 238-9; III (1881), 14; Gross, *Gallia*, 45; le même, dans *Monatsschrift*, XLV (1901), 372.

5. *Samuel b. Méir*. Dans la seconde citation le ms. (46 *a*) porte également: רבי' שמואל בר מאיר אחי רבינו יעקב זצ"ל. Et pourquoi n'est-il « pas possible qu'Ascher ben Yehiel ait ainsi écrit »[4], s'il reproduit un texte antérieur?

6. *Rabbénou Tam* n'est pas seulement mentionné dans un passage halachique[5], mais encore sur Gen., VIII, 6 (p. 5 *a*, l. 9; lire: לפיכך). Sur Gen., XXXVII, 28, l'explication qui identifie מדין et מדן, anonyme dans l'édition (16 *b*), est introduite dans le ms. (8 *a*) par רפ"ת. Les Tossafot *H. Z.* nomment le Raschbam.

7. *Saadia*. Au lieu de Saadia *Gaon*, le ms. (12 *b* en bas) porte seulement רב' סעדיה: c'est une *guematria* servant à expliquer Raschi! D'autre part, on a vu plus haut (p. 73) que, d'après le ms. de Dresde, Saadia Gaon trouve une allusion à Jésus dans un verset du Deutéronome. Une explication analogue de R. Saadia Gaon, sur Deut., XXIX, 25, a été publiée par Geiger d'après le manuscrit de Munich n° 5[6]. Chose curieuse, d'après le manuscrit de Munich n° 252, le gaon Saadia, menacé de mort, engage une controverse avec un évêque sur la mort de Jésus[7]. Faut-il ajouter ce trait à ceux qu'on rapporte sur le compte du Gaon[8]? Ce qui est sûr, c'est que différentes explications bibliques sont citées dans des ouvrages exégétiques français au nom de Saadia ou de Saadia Gaon. M. Poznanski en a réuni récemment un certain nombre[9]. On

1. V. plus loin, p. 100, l. 6 d'en bas.
2. I. Lévi, *l. c.*, 36-37.
3. Berliner, *op. cit.*, partie hébraïque, p. 34.
4. Aptowitzer, p. 83. — *Ibid.*, p. 80, n. 4 (lire 38 *b*), il suffit de remarquer que Maïmonide est appelé par les Allemands מיימון et מיימוני.
5. Cf. plus bas, p. 93.
6. *Parschandata*, part. hébr., p. 7.
7. Berliner, *Pletath Soferim*, partie hébraïque, p. 30.
8. V. Rapoport, *Biographie de Saadia*, note 49.
9. *Revue*, LII (1906), 55-56.

peut encore grossir sa liste. Rabbénou Saadia est mentionné dans le commentaire des Lamentations de J. Cara sur III, 5 [1]; R. Saadia, 2 fois (sur Gen., XVIII, 14 et sur un v. du Deut.) dans le commentaire tossafistique décrit par Schechter[2]; Saadia gaon dans un commentaire semblable ms. à Vienne[3]; le gaon R. Saadia dans Joseph le Zélateur[4] et dans le glossaire hébreu-français de Leipzig[5].

Il est probable qu'on a plus ou moins confondu le gaon avec un savant français ou allemand de ce nom[6]. Mais rien ne prouve que cet autre Saadia ait été, comme le veut M. Aptowitzer, après d'autres, le fils de l'exégète Joseph Bechor-Schor[7], ni d'un Bechor-Schor quelconque[8], et moins encore qu'il soit l'auteur d'un « poème » sur les lettres de la Bible, attendu que l'existence même de cet auteur est loin d'être prouvée[9].

Or, nous connaissons un commentateur biblique du nom de Saadia. C'est l'auteur du commentaire de Daniel, imprimé dans les bibles rabbiniques sous le nom du Gaon, attribution dont Rapoport a démontré la fausseté[10]. Michael a proposé d'identifier cet exégète avec le païtan Saadia b. Nahman et un Saadia censément interlocuteur de Raschi[11]. Mais le passage en question[12] n'émane

1. Ed. Hübsch, *Les 5 Meguillot*, Prague, 1866, p. 48 *b*; éd. Buber, dans *Gedenkbuch Kaufmann*, 2e recension, p. XXXIV. Par contre, la glose de IV, 6, dans l'éd. d'Eliézer Aschkenazi (dans *Dibré Hachamim*, Metz, 1849, p. 21) est tirée du *Lékah Tob*; v. l'édition de Nacht, p. 30.

2. *Semitic Studies*, 486.

3. Ms. n° 32; Catalogue, p. 36.

4. N°s 3, 4, 5, dans *Mimisrach Uminaarabh*, Bd. IV (Berlin, 1899). Dans le n° 4 au moins il s'agit bien du gaon.

5. N° 1099 du Catalogue Vollers; v. Delitzsch, *Lbl. d. Or.*, V (1844), 296, et Porges, *Z. f. H. B.*, XI (1907), 17.

6. V. une confusion analogue dans Zunz, *Ltg.*, 177. — Le nom de Saadia n'est pas rare en Allemagne, v. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, 113, 189, 360.

7. Hypothèse de Zunz, *Z. G.*, 75, répétée par G. Walter, *Joseph Bechor Schor*, p. 11; d'après Dukes, *Beiträge*, II, 102, ce serait seulement un parent. Gross ne nomme pas ce Saadia.

8. Divers personnages de ce nom sont cités par Gross, *Gallia*, 35. D'après Zunz, *Ltg.*, 283, et G. Walter, *op. cit.*, 7, l'auteur du Séder de Pâque pourrait être identique avec notre exégète. — Dans M. Weiss, Catalogue de la Bibliothèque D. Kaufmann, p. 9 (description d'un ms. du *Minh. Yeh.*), ר׳ יעקב בכור שור ne peut être qu'une faute pour יוסף.

9. V. en dernier lieu Bacher, dans *Jew. Encycl.*, II, 649; Poznanski, *l. c.*, 56, n. 3.

10. *Loc. cit.*, note 39. — M. Grünhut a essayé en vain de sauver la paternité du Gaon, v. *Ezra und Nehemia kritisch erläutert*, Jérusalem, 1899, et la réfutation de M. Poznanski dans *Ha-Goren*, II (1900), 92 et s.

11. Dans une lettre à Zunz, citée par Weiss, dans *Kérem Hémed*, V, 244; puis *Or ha-Hayyim*, n° 1146, pp. 564-565. De même Seligsohn, dans *Jew. Encycl.*, X, 586.

12. *Likkouté Pardès*, *Tisch'a be-Ab*, 17 *b*, éd. Amsterdam, ou mieux *Pardès*, 48 *a*,

pas de Raschi, et il n'est pas prouvé non plus qu'il soit de Yakar, disciple de Kalonymos b. Sabbataï (contemporain de Raschi), comme l'admettait Rapoport [1]. Zunz, qui avait d'abord adopté l'opinion de ce dernier [2], a considéré plus tard ce Saadia comme un disciple d'Éléazar b. Meschoullam, qui aurait vécu vers 1130 [3]. L'hypothèse de Rapoport a été réfutée par Mathews [4], qui croit que l'auteur de ce commentaire et d'un commentaire d'Ezra-Néhémie édité par lui était un rabbin du XIIe siècle. D'après M. Porges [5], cet autre Saadia aurait vécu dans le dernier quart du XIIe siècle, en Italie ; d'après M. Poznanski [6], dans l'Afrique du Nord, à la fin de l'époque des Gueonim.

8. Enfin, dans un passage où l'édition présente une lacune, le ms. de Dresde cite une interprétation d'Exode, XXI, 4, par *R. Vardimas* [7]. Une explication biblique de Vardimas de Dreux sur Gen., XLVIII, 14, est reproduite dans le commentaire tossafistique décrit par M. Schechter [8] ; une autre, sur Exode, XXI, 33, dans les Toss. *Hadar Zekénim* [9]. Il s'agit de Menahem Vardimas qui est cité ailleurs [10],

éd. Constantinople (n° 155, éd. Varsovie) ; v. Buber, Introd. au *S. ha-Orah*, 107. Le même texte se trouve dans *Rokéah*, n° 311, et a passé dans le *Schibbolé ha-Léket*, § 263 (p. 252 Buber), où ce Saadia est devenu le gaon, ce que Rapoport avait déjà remarqué, *loco citato*, mais ce qui a échappé à Buber. Il est curieux que ce Saadia mette justement en rapport le carême entre le 17 Tammouz et le 9 Ab avec le jeûne de Daniel.

1. *Loc. cit.* — Quant à ce Yakar, c'est très probablement Yakar b. Menahem, un des trois Machirites, comme l'admet M. Epstein, *Schemaja...*, dans *Monatsschrift*, XLI (1897), 301, et non Yakar b. Samuel ha-Lévi, comme le dit Ochser, dans *Jew. Encycl.*, XII, 584 (le renvoi à *Gallia*, 567 est inexact) sur la foi de Gross, Kohn et Fünn. Yakar b. Samuel ha-Lévi a vécu dans la seconde moitié du XIIe siècle et rien n'autorise à en supposer un autre.

2. *Zur Geschichte*, 71.

3. *Literaturgeschichte*, 178.

4. *Commentary on Ezra and Nehemiah*, Oxford, 1882.

5. *Monatsschrift*, XXXIV (1885), 63 et s.

6. *Loco cit.* Cf. I. Lévi, dans *Revue*, XLI (1900), 315-316.

7. V. le texte plus loin, p. 98 en bas.

8. *Notes of a Hebrew Commentary to the Pentateuch*, dans *Semitic Studies in Memory of Al. Kohut*, 487 : הר' ר' ורדימא מראום זצ"ל.

9. 39*a* dans l'éd. : וה"ר ורדי"מס מן דדא"רס ; 51*a* dans le ms. 270 de la Bodléienne, dont M. Israël Lévi, mon maître, a bien voulu me communiquer sa copie : וה"ר ורדימס מן רדואוס.

10. Gross, *Gallia*, 173 et s., 178 : ajouter : Epstein, *Glossen zu Gross' G. J.*, 4 (= *Monatsschr.*, XLI [1897], 467) ; *id.*, *Das talmudische Lexicon...*, 21 (= *Monatsschr.*, XXXIX, 459). — Un Menahem est en correspondance avec Simson b. Abraham de Sens ; M. Gross croyait d'abord que c'était le nôtre, *Revue*, VII (1883), 43 ; il l'identifie avec Menahem b. Isaac dans la *Gallia*, p. 175 (manque dans l'Index).

mais sans l'indication du nom de son père. M. Gross[1] l'appelle Menahem b. Péreç, c'est-à-dire « très probablement fils de Péreç de Dreux, contemporain de R. Tam ». Sans compter que l'existence d'un Péreç de Dreux repose sur la lecture d'un seul manuscrit, contredit par deux autres[2], le seul texte sur lequel il puisse se fonder est un *piout*[3] signé par « Menahem ורדימשי b. Péreç l'Ancien » ; mais celui-ci est plutôt Menahem b. Péreç de Joigny, contemporain de Rabbénou Tam[4] : n'importe quel Menahem pouvait porter le surnom de Vardimas, les deux noms étant synonymes d'après *Sabbat*, 118 *b*[5]. D'autre part, M. Epstein, sans contredire M. Gross qu'il veut compléter[6], renvoie pour Menahem Vardimas au *Semak*, § 184 (73 *a*, éd. Crémone) : שמעתי כי מורי הר' מנחם בן הרב רבי שמואל. Zunz[7] cite Menahem b. Samuel d'après un *Semak* manuscrit[8], une glose du *Semak* de Zurich[9], le *Colbo*, 22 (12 *c*, éd. Fürth) et *Orhot Hayyim*, II[10]) : on sait que ces ouvrages gravitent dans l'orbite de R. Péreç de Corbeil, que nous allons bientôt retrouver parmi les auteurs plus proches de notre commentateur.

Car ceux dont nous avons parlé jusqu'ici se retrouvent dans les recueils analogues et leur mention ne permet pas de préciser l'âge du commentaire. Heureusement il y en a d'autres, et d'abord le Rosch lui-même. Il y est cité deux fois, comme auteur de *nota-*

1. *Loc. cit.;* de même I. Broydé, dans *Jew. Encycl.*, VIII, 471.

2. *Loc. cit.*, 178 ; ce qui a suffi néanmoins à lui ouvrir la *Jew. Encycl.* (IX, 601).

3. Ms. Bodl., n° 1206 ; Catalogue, p. 422 (cf. Neubauer, dans *Revue*, XVII [1888], 152) ; un autre manuscrit dans Zunz, *Literaturgeschichte*, 328. — Neubauer demande, p. 153, où Zunz a vu que Menahem est mort en [non : vers] 1224 : c'est dans le document de Sal. Louria, *Consultations*, n° 29.

4. Gross dit, p. 178, que Zunz l'attribue effectivement à celui-ci ; je le voudrais bien, mais il suffit de se reporter à la *Literaturgeschichte, l. c.*, pour voir que Zunz parle de Menahem Vardimas.

5. On trouve un Menahem הורדמכי en Angleterre, en 1257. — Cf. Is. Loeb, *Joseph Haccohen*, 57 (= *Revue*, XVI [1888], 235).

6. *Glossen, l. c.*

7. *Zur Geschichte*, 37 (« peut-être le fils de Samuel de Falaise ») ; *Ritus*, p. 212 (= *Hebr. Bibl.*, I [1858], 84, non 74, comme dans Epstein).

8. Il convient de noter que les gloses du *Semak* contiennent des additions d'un Menahem de Melun (*Gallia*, 354, 568).

9. Ms. du British Museum, maintenant n° 514 ; v. le Catalogue de Margoliouth, II, 119 et s. — Le même ms., dans un extrait du *Eç Hayyim*, cite un R. Menahem le saint de Dreux. Plusieurs ouvrages portent le titre de *Eç Hayyim ;* Menahem n'est pas cité dans celui qu'a édité Coronel (חמשה קונטרסים, Vienne, 1864), qu'on attribue à Hayyim Or Zaroua (v. *Revue*, LIII, 84), et qui est plutôt d'un de ses disciples v. p. 103 *b*, 105 *b*). D'ailleurs Hayyim cite Menahem Vardimas dans une Consultation (n° 180, p. 61 *a*).

10. N'est pas relevé dans l'Index de l'éd. Schlesinger (*Mekitzé Nirdamim*).

ricons, et, par une véritable malchance, le premier passage manque dans l'édition, qui présente en cet endroit une lacune, tandis que dans le second il est dissimulé sous le chiffre הר"א [1]. Mais le ms. de Dresde porte en toutes lettres, la première fois : מפי מורי ה"ר אשר אשכנזי נר"ו [2], et la seconde (41 *b* en marge) : הרב ר' אשר זצו"ל [3]. *Le rédacteur était donc un disciple du Rosch, écrivant en Espagne.*

Ce peut être lui, mais ce pourrait être R. Ascher lui-même, qui a connu — toujours en Espagne — R. Dan Aschkenazi. On se rappelle que David Kaufmann, à la suite de la notice qu'il a consacrée à ce rabbin [4], avait publié trois de ses explications exégétiques d'après le manuscrit de Dresde, sans se douter qu'elles se retrouvaient dans le commentaire du Rosch. Une quatrième, sur Genèse, XXIX, 18, lui avait échappé : Ms. D., 6 *a* en bas = Rosch 12 *a*. Par contre, M. Aptowitzer avait d'abord omis d'en signaler une : *Rosch*, 41 *b* = Ms. D., 26 *a*. Pour celle d'Exode, XXIII, 20, le ms. (23 *a*) ajoute au nom de Dan l'eulogie זצ"ל qui manque dans l'édition, 37 *b* [5]. Cette curieuse explication, qui voit dans l'ange ou le messager précédant les Hébreux, Josué, le successeur de Moïse (le ms. porte יהושע, l'édition נביא), est donnée par Abravanel comme caraïte, mais je ne sais pourquoi Kaufmann la considère comme une interprétation traditionnelle tombée dans l'oubli. Récemment elle a été reprise par un exégète qui a parfois des tendances au Midrasch, M. B. Jacob [6]. L'explication de Nombres, XX, 10, est plus correcte dans le ms. (43 *b*) que dans l'édition (58 *a*), et doit être corrigée d'après lui [7]. La traduction de דבר par « frapper », à propos du rocher, est donnée par Ibn Ezra ; celui-ci cite également Moïse ibn Chiquitilla d'après lequel la faute de Moïse avait consisté à ne pas faire suffisamment ressortir que le miracle était de Dieu [8]. — Toutes ces explications de Dan Aschkenazi, aussi bien que les deux autres conservées par Bahya b. Ascher, sont assurément ingénieuses,

1. Manque dans la liste de M. Aptowitzer.

2. V. plus loin, p. 98 (dans Kaufmann, *l. c.*, p. 292, il faut lire 22 *a* au lieu de 21 *a*). Le même *notaricon* dans le *Baal ha-Tourim* sans nom d'auteur.

3. Si les eulogies sont originales, la seconde explication, écrite en marge, aura été ajoutée après la mort du Rosch.

4. *Revue*, XXXVI (1898), 292.

5. L'effacer dans Aptowitzer, p. 68.

6. *Im Namen Gottes*, Berlin, 1903, p. 23 ; cf. Lambert, *Revue*, XLVIII (1904), 292 (lire XXIII au lieu de XXXII).

7. Dans Kaufmann, corriger 43 *a* en 43 *b* ; dans Aptowitzer, p. 84, 43 *d* en 43 *b* et 58 *d* en 58 *a*.

8. Cf. S. Poznanski, *Mose Ibn Chiquitilla*, 97, 132. — Sur l'interprétation du « péché de Moïse » chez les exégètes et philosophes juifs du moyen âge, voir un article de Friedmann, dans *Bét Talmud*, I (1880), 19 et s.

originales, sans pourtant autoriser Kaufmann à parler de « la hardiesse de son système d'interprétation biblique ».

Comme Bahya, notre commentateur a entendu directement Dan Aschkenazi. Kaufmann, croyant reconnaître dans l'auteur du manuscrit de Dresde un disciple d'Ascheri, venu en Espagne en 1305, supposait que R. Dan a survécu à son correspondant Salomon b. Adret, mort en 1310, et que l'eulogie mortuaire qui accompagne son nom dans le commentaire du Pentateuque de Bahya, commencé en 1291 [1], avait été insérée plus tard par l'auteur ou par un copiste (ajoutons : ou par un éditeur) [2]. M. Aptowitzer (p. 86), s'élève contre cette opinion, parce que la date de 1343 se rapporte tout au plus à la copie du manuscrit, et il croit que Dan était déjà mort en 1291 ; or, comme il fut en correspondance avec Yomtob b. Abraham, il est obligé de devancer l'époque de ce dernier, qu'on place généralement vers 1310-1350 [3], non pas de dix (p. 74, n. 8), mais bien de vingt ans. Mais nous avons vu et nous verrons qu'en tout cas notre commentaire a été rédigé en Espagne dans le milieu d'Ascheri. Il faut donc revenir aux conclusions de Kaufmann, et admettre que R. Dan, qui émigra en Espagne, comme Ascher b. Yehiel, et y fut en correspondance avec Yomtob b. Abraham, disciple du Raschba, vivait encore au commencement du XIVe siècle [4].

Comme Dan Aschkenazi, *Samuel ha-Cohen* doit être le maître ou du moins le contemporain [5] du compilateur lui-même, car on ne voit pas que, quand il reproduit un texte antérieur, il conserve une désignation semblable. M. Aptowitzer est donc fondé à reconnaître ici Samuel ha-Cohen de Valence, qui, comme Dan, fut en relations avec Salomon b. Adret et Bahya b. Ascher. Et nous voici de nouveau en Espagne, aux confins du XIIIe et du XIVe siècles. Zunz, il

1. Commencé, et non composé, comme dit M. Aptowitzer, p. 68, 86, ce qui est important ici. V. le commentaire sur Genèse, II, 3, et cf. B. Bernstein, *Die Schrifterklärung des Bachya ben Ascher...*, dans *Magazin*, XVIII (1891), 36.

2. Et encore manque-t-elle une fois sur deux dans les éd. de Pesaro, de Riva et d'Amsterdam.

3. Michael, *Or ha-Hayyim*, n° 1037, p. 473 ; Steinschneider, *Catalogue de la Bodléienne*, col. 1406 ; Graetz, *Geschichte*, VII, 352 (trad. hébr., V, 284). La même date ressort d'Azoulaï, *Schem*, I, 37 *a*, éd. Benjacob, et de Conforte, *Coré*, 25 *b*. — Les *Novelles* sur *Aboda Zara* contiennent à la fin la date de 1342, qu'Azoulaï (*Schem*, I, 72 *b*), Graetz, Steinschneider et Kayserling (*Jew. Encycl.*, XII, 618) rapportent à la composition, Michael à la copie de l'ouvrage (soit dit pour M. Aptowitzer, p. 61).

4. Sur Dan Aschkenazi, voir la notice de M. Ginzberg, dans *Jew. Encycl.*, IV, 424 ; il faut seulement ajouter à la bibliographie la source principale : Michael, *op. cit.*, n° 787, p. 354 : — cf. aussi plus bas, p. 95.

5. A cette époque מורר peut être un titre honorifique. Le ms. (23 *a*) a : רבי שמואל הכהן זצ"ל.

est vrai, ayant trouvé dans une glose du *Semak* dit de Zurich un enseignement au nom de R. Samuel ha-Cohen, cite à ce propos notre commentaire [1]; mais en tout cas des gloses du Semak nous placent dans l'entourage de Méir de Rothenbourg et de Péreç de Corbeil, qui a d'ailleurs été en Allemagne [2], où il fut en relations avec Méir. Or, dans notre manuscrit (22 *a* en bas), l'auteur nomme, sur Exode, XXI, 6 [3], son maître Péreç (מורי ר"ת ז"ל) [4].

Aux mêmes cercles paraît appartenir Baruch le Français. Malgré l'autorité de M. Gross [5] et de M. Epstein, — et encore ce dernier ne se prononce-t-il pas formellement — il n'est pas encore démontré que Baruch ha-Çarfati soit Baruch b. Isaac de Worms et de Ratisbonne [6], auteur du *S. ha-Terouma*, qui se serait fixé en France [7]. David Cochabi, rabbin provençal, peut appeler Çarfati un savant de la Lorraine; Zaccuto et Azoulaï ne sont pas fondés à faire de Moïse de Coucy l'élève de Baruch b. Isaac, car il ne l'appelle pas son maître [8]. Les autorités écartées, il reste les textes. Mais Baruch Çarfati n'y est jamais appelé fils d'Isaac [9], et si l'auteur du *S. ha-Terouma*, originaire de Lorraine, était venu s'établir en France, il aurait pu recevoir n'importe quel surnom, sauf celui de Çarfati, qui s'applique à un Français émigré.

Or, il est remarquable que notre commentateur fasse suivre le

1. *Ritus*, 212 (= *Hebr. Bibliogr.*, I [1858], 84).

2. V. Gross, *Gallia*, 566-567. Péreç dut quitter la France à la suite des mesures restrictives — ordonnances de 1280, 1283 — et des autodafés — Troyes, 1288, Paris, 1290 — qui préludèrent à l'expulsion des Juifs de France.

3. V. le texte plus loin, p. 99, l. 12.

4. Il existe aussi un cabbaliste de ce nom qui paraît avoir vécu en Espagne au XIVe siècle, l'auteur du מערכת האלהות (Steinschneider, *Catalogue de la Bodléienne*, n° 6719), mais les initiales ר"ת s'appliquent plutôt à Péreç b. Élia.

5. Déjà dans son étude sur *Eliezer b. Joel Halevi*, 51 (= *Monatsschrift*, XXXIV [1885], 560).

6. Les raisons pour lesquelles M. Gross, *ibid.*, 50 (558 et s.; cf. Wellesz, dans *Monatsschrift*, XLVIII, [1904], 442), distingue Baruch de Worms de Baruch de Ratisbonne ne sont pas convaincantes. Aussi bien la liste de la *Germania judaica* en préparation ne cite-t-elle que Baruch de Ratisbonne (*Monatsschrift*, LI [1907], 105).

7. M. Ginzberg ne dit rien de tel dans sa notice sur Baruch b. Isaac, *Jew. Encycl.*, II, 559; d'ailleurs il ne cite pas Gross.

8. Epstein, *Glossen*, 14. — C'est assez l'habitude de Zaccuto, quand il trouve un rabbin nommé dans un ouvrage, d'en faire le maître de l'auteur (v. par exemple *Gallia*, 557).

9. Un de nos deux textes paraît se retrouver dans le ms. de Vienne, n° 32, au nom de B. b. J., autant qu'on en peut juger par le Catalogue; mais on sait que, dans cette littérature, les mêmes explications sont souvent attribuées, par des textes différents, à des auteurs différents, surtout quand il y a ressemblance entre les noms. Cf. Aptowitzer, 70, 73, 76-77.

nom de Baruch de l'eulogie נר"ר [1], et s'il l'avait trouvée dans un texte qu'il copiait, pourquoi l'aurait il exceptionnellement conservée? On est ainsi amené à se demander si ce Baruch n'est pas plus rapproché de notre commentateur que les Tossafistes proprement dits. C'est dans cette voie qu'a cherché Michael[2], et il a trouvé qu'Estori Farhi cite un R. Baruch, disciple de Yehiel de Paris et de Méir de Rothenbourg[3]. A cette époque les persécutions avaient poussé beaucoup de Juifs français à émigrer en Allemagne, où ils recevaient l'épithète de Çarfati[4]. Ce Baruch peut ainsi avoir été le maître de notre commentateur ou du maître de celui-ci.

A côté de Baruch on peut donc placer *Eliab ha-Cohen*. Ce dernier est cité non seulement dans les Tossafot *Daat Zekénim*[5], mais encore dans les gloses du *Semak*, dans celles du *Taschbeç*, § 20, et dans les Tossafot d'Ascheri sur *Baba Kamma*[6]. — Enfin, un maître de notre commentateur paraît mentionné dans un passage du manuscrit (33*b*) où l'on lit שאל ר' לאליהו, tandis que l'édition a שאל ר' אליהו ז"ל. Si étrange que soit l'intervention du prophète Elie dans ce texte[7], la leçon du manuscrit est confirmée par le fait qu'il s'agit bien d'un dialogue.

Un des maîtres du commentateur[8] était son propre beau-père. En effet, le manuscrit sur Ex., IX, 14 (15 *b*, en marge) porte מרי חמי au lieu de מורי ז"ל dans l'édition (27 *a*, non *b*). De même sur Ex., XII, 16, il a (16 *b*, en marge) למרי חמי הרב ז"ל au lieu de למורי

1. Le ms. de Dresde l'a dans les deux citations ; c'est sans doute l'éditeur qui, la première fois, l'a changée arbitrairement en ז"ל. On voit combien il est aventureux de raisonner, comme fait M. Aptowitzer, p. 61, sur la présence d'une eulogie plutôt que d'une autre.

2. *Or ha-Hayyim*, n° 641, p. 297.

3. *Kaftor va-Férah*, passages cités dans Michael, *l. c.*, ainsi que dans la liste qui se trouve en tête de l'édition d'Edelmann et à la fin de celle de Luncz.

4. V. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches*, pp. 423 et s.

5. 17 *b* ; il faut peut-être lire de même dans 30 *b*, au lieu d'Elia.

6. V. Michael, *Or ha-Hayyim*, n° 350, p. 159, qui a renseigné Zunz, *Z. G.*, 88. Celui-ci ne s'est pas aperçu que le passage des Tossafot du Rosch (*ibid.*, 566) était précisément celui de la *Schitta*, 52 *a*, éd. Venise (non sur *B. K.*, 52 *a*), 29 *c*, éd. Lemberg. On ne sait pas où demeurait Eliab. Un manuscrit du *Semak* a ממדיצא (Catalogue de Leipzig, 277), un second מגרדזיינא (*ibid.*, 316), un troisième מיורדויינא (*Hebr. Bibl.*, XII [1872], 65) : de tout cela (ajoutez-y une quatrième leçon : ממייריויינא, Michael, *l. c.*) M. Gross, *Gallia*, 152, fait Dijon !

7. On sait, par contre, que c'est un thème souvent exploité dans l'Aggada et dans le Zohar ; voir la riche étude de Friedmann dans l'Introduction du *Séder Eliahou rabba*, pp. 27 et s.

8. Aux passages indiqués par M. Aptowitzer, p. 84, ajouter : 59 *b*, l. 27, où il faut lire d'après le ms. (44 *a*) : לכך פי' המורה דעת מקרא. — Sur Exode, XIV, 26 (Aptowitzer, p. 83 : non XVI), le ms. (17 *a*) ajoute אבא ומרי החכם à.

הרב ז"ל (28 *b*). Comme ces mentions se trouvent en marge du ms., on est tenté de croire qu'elles sont d'Isaac Navarro; mais cette hypothèse doit être écartée, puisque les explications elles-mêmes figurent dans l'édition et que, comme on l'a vu, le manuscrit de Dresde a été copié et abrégé sur un autre texte, incomplet au début. Il faut donc admettre qu'Isaac Navarro n'a pas fait entrer dans le corps de sa copie les notes marginales de l'exemplaire qu'il copiait. Du reste, ce beau-père est nommé une fois en toutes lettres dans le corps du manuscrit (19 *b*) sur Ex., XVIII, 21, passage qui manque dans l'édition (33 *b*, après la ligne 29) : לכ"נ לאדוני חמי הרב ר' אברהם די טריווש זצ"ל. Il est difficile d'identifier ce personnage. Le *Séfer ha-Nayyar*[1] cite un Abraham מטריאש, fils de R. Matatia, neveu[2] de R. Matatia le Grand d'Allemagne. M. Gross suppose d'abord que טריאש n'a rien à faire avec Troyes (ce qui est bien probable), et, à la page suivante, il dit que ce nom semble désigner Troyes. La forme די טריווש de notre ms. nous renvoie à la France ou à l'Italie. En tout cas, cet Abraham appartient à la célèbre famille Trèves qu'on trouve dès le milieu du XIIIe siècle dans ces deux pays[3].

Ainsi, le rédacteur de notre commentaire a sans doute eu pour maître Baruch Çarfati, disciple de Méir de Rothenbourg; il a connu en Espagne Samuel ha-Cohen de Valence et Dan Aschkenazi, tous deux contemporains de Salomon b. Adret et de Bahya b. Ascher. Enfin, il a été l'élève de R. Ascher et a écrit — ou seulement commencé — le commentaire du vivant de ce dernier. Quelle apparence que ce soit un Français? C'est plutôt un Espagnol ou un Allemand qui a émigré en Espagne, tout comme Ascheri et à la même époque que lui[4]. *Est-ce un hasard que le commentaire porte le nom du Rosch?*

M. Aptowitzer est donc peu fondé à soutenir que la patrie du « compilateur » est la France, parce « qu'il a principalement utilisé

1. Texte publié par M. Gross dans *Revue* VII (1883), 77, n. 4; commenté dans *Gallia*, 242-243.

2. M. Gross, *Gallia*, *l. c.*, traduit נכדו par petit-fils, mais on sait qu'à cette époque ce mot désigne le neveu : v. en dernier lieu la littérature dans L. Blau, *Leo Modenas Briefe*, II (29. Jahresbericht der Landesrabbinerschule), Budapest, 1906, pp. 169-170.

3. V. Brüll, *Jahrbücher*, I, 87 et s.; cf. *Jew. Encycl.*, XII, 244 (*ibid.*, pour la bibliographie de la table généalogique, il faut lire : Mortara, *Indice*, et Brüll, *Jahrbücher*).

4. A noter encore : 1° que l'auteur dit, 75 *b* : « Quant à la Kedouscha de *Kéter* que nous récitons » : 2° que le seul ouvrage qu'on ait signalé jusqu'ici comme ayant peut-être utilisé le Rosch est le commentaire écrit, dans le troisième quart du XIVe siècle, par En Salomon Astruc de Barcelone sous le titre de *Midreschê ha-Tora*, et publié par Eppenstein (éd. *Mekitzê Nirdamim*, 1899); v. l'Introduction, p. XI.

pour sa compilation des ouvrages d'auteurs français, et aussi parce que presque tous les maîtres qu'il cite nommément ont vécu en France » (p. 70). Nous venons de voir que plusieurs rabbins qu'il a personnellement connus ont vécu en Espagne. Que si la plupart des autorités mentionnées sont françaises, c'est une preuve du caractère « tossafistique » de son commentaire, mais non de son origine française, et, puisqu'il s'agit d'une compilation, la provenance de ses éléments ne saurait révéler la patrie du compilateur. Si les Tossafistes sont surtout utilisés, c'est qu'à cette époque épigonique l'originalité et l'indépendance étaient épuisées et qu'on se contentait de reproduire les anciens maîtres français.

D'une façon générale, donc, on n'a pas le droit de considérer comme françaises toutes les compilations bibliques du XIIIe et du XIVe siècles. En fait, si le *Minhat Yehouda* est l'œuvre d'un Français[1], le *Paanéah Raza* pourrait l'être d'un Allemand, le *Hazkouni* d'un Italien et le *Imré Noam* d'un Espagnol. Peut-être ces questions seront-elles résolues après examen des manuscrits complets, les éditeurs ayant supprimé ou tronqué beaucoup de passages. Mais on peut d'ores et déjà observer que l'auteur du *Paanéah Raza* appartient à une famille allemande[2]; il cite dans sa préface Juda hé-Hassid et Eléazar de Worms, dans le corps du commentaire David de Munzenberg et Menahem b. Natronaï (de Wurzburg)[3]; et, en tout cas, le manuscrit de Munich, plus étendu, est, paraît-il, l'œuvre d'un Allemand. Là-dessus, M. Gross assure que ce manuscrit, « remanié certainement par un rabbin allemand, est plus complet que l'ouvrage imprimé, composé vers la fin du XIIIe siècle par le savant français Isaac b. Juda Hallévi[4] ». Il l'assure, mais il ne le prouve pas, et l'histoire de cette littérature nous montre des ouvrages abrégés, mais non grossis et augmentés. — En second lieu, l'auteur du *Hazkouni*, Hizkia b. Manoah, qu'après Zunz[5],

1. V. l'article de M. I. Lévi, *Revue*, L (1905), 45-52.

2. Zunz, *Literaturgeschichte*, 622; Kaufmann, dans *Monatsschrift*, XXXIV (1885), 232, et surtout J. Perles, dans *Jubelschrift Graetz*, 2-3, 18 et s. — C'est sans raisons suffisantes qu'à la suite de Neubauer, *Les Rabbins français*, 437, M. Broydé, dans la *Jew. Encycl.*, VI, 624 *b*, en fait un tossafiste de Sens. M. Gross, après s'être montré tout à fait sceptique (*Revue*, VI, [1883], 173-174), est beaucoup plus réservé (*Gallia*, 481). On comprend moins encore pourquoi M. Aptowitzer dit (p. 72) que son oncle, Ascher ha-Lévi, vivait en France. C'est au contraire un Allemand; v. en dernier lieu *Jew. Encycl.*, II, 182, et *Monatsschrift*, LI (1907), 104, n° 22.

3. V. Zunz, *Z. G.*, 93-94.

4. *Gallia*, *l. c.* — C'est par suite d'un lapsus qu'il dit, p. 36, que le *P. R.* a été « publié » vers 1300.

5. *Zur Geschichte*, 91.

M. Gross considère également comme un Français [1], a un nom italien [2]; à la fin du Lévitique, dans une note où il explique le titre de ce livre, il dit: ובלשון לאטיין נקרא לויטיקו [3]; le *Hazkouni* est un commentaire suivi du Pentateuque, non un recueil de Tossafot exégétiques [4]. Enfin, le nom de Jacob de Illescas, auteur de l'*Imré Noam*, n'est pas français non plus, mais espagnol [5], et, comme notre commentateur, Jacob peut avoir vécu en Espagne. On va voir en tout cas que notre auteur à nous savait l'espagnol.

IV. — Suite du précédent.

Les gloses.

Ce qui fait illusion, c'est que ces compilations citent plus ou moins des *leazim*, c'est-à-dire des mots plus ou moins français ; et c'est ainsi que M. Aptowitzer écrit (pp. 70-71) : « Un indice plus probant de la patrie de notre commentateur, c'est le לעז français ». Mais, pas plus que la mention de rabbins français, la présence de mots français dans un ouvrage de ce genre ne prouve que l'auteur fût français : il suffit de se rappeler le *Mordechaï*. Le compilateur qui reproduisait le texte d'un Tossafiste copiait du même coup les gloses qui en faisaient partie intégrante [6].

Mais dans notre cas, il y a mieux : les *leazim* de notre commentaire sont espagnols ou « hispanisés » [7]. M. Aptowitzer n'aurait pas

1. *Monatsschrift*, XLV (1901), 365.

2. On trouve cependant Manoah dans le *sud* de la France : Manoah de Lunel (*Gallia*, 285), Manoah de Béziers (*Or ha-Hayyim*, n° 837, p. 374; manque dans la *Gallia*).

3. Le ms. de Michael (maintenant le ms. 243 de la Bodléienne) portait d'autres notes semblables ; v. *Or ha-Hayyim*, n° 837, p. 375.

4. Cf. note 6.

5. C'est un nom de famille tiré de la ville d'Illescas, en Espagne (Zunz, *Zeitschrift*, 135), où il y avait des Juifs au moyen âge (v. P. Fidel Fita, *Boletin*, VI [1885], 130, n. 3). — On lit à ce sujet dans *Les Rabbins français*, 443 : « Le nom de la ville porterait à croire que l'auteur était Espagnol, mais la méthode de l'ouvrage nous induit à supposer que l'auteur vivait en France ou du moins qu'il composa son travail dans notre pays. » On a vu ce que valaient ces considérations. V. d'ailleurs la double glose sur Lév., XI, 8 (éd. Crémone, 25 *a*).

6. On lit dans *Les Rabbins français*, 436, à propos du *Hazkouni* : « Quoique Hizkia n'emploie pas de mots français dans ses gloses (explications), comme ses prédécesseurs le font, il est plus que probable qu'il était français. » En parcourant ce commentaire sur la Genèse seulement, j'ai noté 22 gloses françaises. Cf. la note de l'éditeur de Vilna, 1879, à la fin de la Genèse.

7. Le terme de לעז peut s'appliquer à toute langue romane ; v. Zunz, dans *Z. D. M. G.*, XXV (1871), 447 (= *Ges. Schr.*, III, 65) ; Berliner, *Die französischen Ausdrücke*

manqué de s'en apercevoir s'il avait essayé de les identifier. Comme, d'ailleurs, le manuscrit de Dresde a quelques gloses en plus, qu'il les ponctue généralement et a des leçons plus correctes, nous allons les reproduire ici et tâcher de les expliquer [1].

1. Sur Genèse, XXXVII, 28 (ms. 8 *a*) : מַרְקוֹשׁ, « marcos »; אֵישְׁטֵרְלִינֵישׁ, « esterlines »; מַרְקוֹ. — Les Tossafot *D. Z.* et *H. Z.* ont le français מרק [2].

2. Sur Gen., XXXVIII, 9, וידע אונן (*ibid*) : אי קוּדָא, « e cuda * » (et crut). Même glose dans le *Hazkouni*, *ad loc.*; cf. le même sur XLIII, 7.

3. Sur Gen., XLV, 27, העגלות (11 *a*) : קַרֵיטא, « carreta ».

4. Sur Exode, XXI, 19, ירפא (22 *b*) : פְּרָא שָׁנָאר, « fara sanar* ». Dans l'édition le premier mot est tombé derrière ירפא.

5. Sur Ex., XXXII, 4, ויצר (tout le paragraphe manque dans le manuscrit) : בוריל, « buril ». Les textes français, Jos. Bechor-Schor (p. 149), le Glossaire de Paris, ont « griffe ». De même les Toss. *H. Z.* [3].

6. Sur Ex., XXXIII, 23, אחרי (27 *a*) : ארידמויי, lire אירדמויי, « air de moi ». La glose est française, mais les racines se retrouvent en espagnol. L'auteur veut dire que ce que Dieu laisse derrière lui, c'est l'air ou atmosphère.

7. Sur Nombres, II, 3, דגל (tout le passage manque dans le manuscrit) : בנדירה, « bandera » (bannière). Les Tossafot *H. Z.*, du moins d'après le ms. 270 de la Bodléienne, ont le français « bannière » sur Ex., XVII, 9 [4].

8. Sur Deutér., XIV, 12, הנשר (68 *a*, omis par M. Aptowitzer dans sa liste, mais cité quelques lignes plus bas; ms, 51 *b*) : אגילה, « águila ». Les textes parallèles ont le français איגלא, « aigle » [5]. —

im Raschi-Commentar zum Pentateuch, p. 4 (Appendice de la 2e édition du Commentaire, p. 438; corriger II en III dans la référence à Zunz).

1. J'ai été aidé par M. Martinenche, maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris, que je tiens à remercier ici.

2. Sur ces monnaies, voir : Zunz, *Z. G.*, 559; I. Loeb, dans *Revue*, X (1885), 22 et suiv.; *Les Rabbins français*, 440; I. Lévi, *Rev.*, XLIX (1905), 48 (מיי"לא מו"צא est la maille à masse, la monnaie dont l'effigie représente le prince tenant la masse).

3. V. *Revue*, *ibid.*, 48.

4. V. *Revue*, *ibid.*, 49.

5. V. *Revue*, *ibid.*

Ibid., 14, העורב : קואירבל (*bis*, mot hybride, à la fois français (« corbel ») et espagnol (« cuervo »). Le manuscrit (51 *b*) a la glose nettemment française קורבין, « corbin »[1].

Une glose double manque dans l'édition, sur Exode, XIV, 20. ויאר את הלילה (ms. 17 *a*) : וכן נאר מקדשו [2] דֵאַנְסֵרְמוּזַא כמו ודשנו את המזבח [3] בלעז אֵידֵישְׁנִיזְרַנט. C'est le système d'interprétation familier à l'école française, qui donne parfois à certains mots le sens contraire à celui qu'ils ont d'habitude[4]. La première glose ne se retrouve nulle part ailleurs, à ma connaissance ; c'est apparemment un mot artificiel composé du préfixe privatif « de » et d'un dérivé de « hermosear » (le *h* est un ancien *f*) ; l'auteur paraît donc opposer נאר à אור[5]. Le second *laaz* se lit dans Raschi[6] et dans le *Minhat Yehouda*[7] ; ici nous avons un verbe tiré de « ceniza », cendre.

Enfin, le copiste du manuscrit a glosé en marge le mot טווס, dans un passage du Tanhouma, par פַּוּוֹן, « pavón » (33 *b*), et le mot דגר par קוקא, « cuco » (54 *a*).

En somme, des formes comme « cuervo » et comme « fermosa » ne laissent aucun doute : l'auteur emploie des mots espagnols ou donne une couleur espagnole aux mots français qu'il puise d'ailleurs[8].

1. V. *Les Rabbins français*, *l. c.*; Aptowitzer, p. 71; cf. *Revue*, *ibid.* Ajouter : *Hazkouni*, sur Lév., XI, 13 et 15. On voit pourquoi « un écrivain non français » a « conservé l'expression שאנו קורין » et pourquoi « l'orthographe du mot n'est pas tout à fait la même et n'est pas usitée ailleurs ».

2. Lament., II, 7.

3. Nombres, IV, 13.

4. V. Raschi sur Ex., XXVII, 3 (cf. Psaumes, CXXXIX, 11; CXLVIII, 3) : יש מלות בלשון עברית מלה אחת מתחלפת בפתרון לשמש בנין וסתירה ; suivent plusieurs exemples. C'est le résumé d'un développement de Menahem b. Sarouk, 36 *b*. Cf. Geiger *Parschandata*, part. hébr., 31-32; *idem*, dans *Z. D. M. G.*, XV (1861), 152 (et la littérature citée) ; Poznanski, *Menahem b. Helbo*, 25 ; *idem*, dans *Revue*, LII 1906), 204-205 ; I. Lévi, *l. c.*, 47.

5. Le Glossaire de Paris — deuxième glose — traduit נאר par « désonbéli », le contraire d'embellir (manque dans l'Index). — Pour l'explication de אור par « être obscur », ce texte et celui des Tossafot *H. Z.*, *ad eumd. loc.*, sont à ajouter à ceux que M. Bacher a réunis dans la *Revue*, XLIV (1902), 286-287.

6. Sur Ex., XXVII, 3 ; v. *Revue*, LIII, 183.

7. V. Neubauer, dans *Jüd. Zeitsch.*, IX (1871), 231 ; *Les Rabbins français*, *l. c.* ; L. Brandin, *Rev.*, XLII, 57, I. Lévi, *l. c.*

8. Notre commentaire connaît le mot arabe « émir » (72 *b* : ובלשון ערב קורין למלך אמיר), qu'on ne pouvait pas ignorer en Espagne; mais on trouve çà et là des termes arabes chez les Français ; les Tossafot *Daat Zekénim* ont le même rapprochement, 85 *b* (cf. Zunz, *Ltg.*, 631). Ce texte m'a été signalé par M. I. Lévi, ainsi que celui de 81 *b* : הנשר אינו אותו שקורין אייג"ילא בלע"ז אנ"שר בערבי. Enfin, on lit dans les Tossafot *H. Z.*, 61 *a* : קבה בלשון ערבי ירועה. — Sur les comparaisons avec l'arabe chez les Français, v. Eppenstein, dans *Revue*, XLVII (1903), 47 et s.

V. — Le Commentaire et Ascher b. Yehiel.

Nous avons montré que le rédacteur de notre commentaire a vécu en Espagne dans le milieu d'Ascher b. Yehiel. Nous pouvons maintenant faire un pas de plus et nous demander si Ascheri ne peut y revendiquer aucune part.

Assurément, l'ouvrage n'est pas de sa composition, puisque c'est un recueil de Tossafot. Mais pourquoi ce rabbin, qui a importé en Espagne la science et la méthode des écoles franco-allemandes et a écrit des Tossafot sur plusieurs traités talmudiques, n'aurait-il pas pu apporter avec lui des explications exégétiques, qui auraient été mises par écrit dans la forme où nous les avons par un de ses disciples, à qui on attribuerait les passages qui ne pourraient absolument pas convenir au Rosch? Cette solution échapperait à toutes les objections développées par M. Aptowitzer.

1. Elle explique que Jacob b. Ascher, qui a, d'ailleurs, suivi son père en Espagne [1], ne mentionne pas de commentaire écrit par ce dernier; que, tout en le citant une vingtaine de fois dans son commentaire à lui, inspiré d'Ibn Ezra, de Nahmanide et de Bahya, et appartenant, par conséquent, à un genre littéraire différent, il ne reproduise que rarement, et jamais textuellement, les explications du commentaire du Rosch; enfin, que ce dernier ne contienne pas de ces subtilités massorétiques auxquelles se complaisaient Méir de Rothenbourg et Jacob b. Ascher [2].

2. Inversement, si nos Tossafot bibliques n'ont pas été rédigées par Ascheri, et même si elles l'ont été, il n'est pas impossible que son fils donne souvent les mêmes explications que notre commentaire sans citer alors son père, qui n'en était pas l'auteur, mais le rapporteur, et la « grande conformité » qu'on remarque entre le commentaire du Rosch et celui de Jacob prouverait plutôt que le

cf. *ibid.*, pp. 197 et s., et L, 144; Poznanski, *Menahem b. Helbo*, p. 6 , n. 3. Aux exemples tirés des commentaires talmudiques de Raschi, ajouter : *Sabbat*, 120 *a*, *s. v.* אונקלי : ורבלשון ערבי מחשיא"ה, et *Sota*, 49 *b*, *s. v.* לשון סורסי, d'après la leçon du *Kaftor va-Férah*, ch. x, p. 174 Luncz (lire : מ"ט) : והישמעאלים קורין לו סוריאני.

1. Aux textes cités par M. Aptowitzer, p. 60, n. 2, ajouter : Harkavy, Additions au 5e vol. de la trad. hébraïque de Graetz, pp. 38-39.

2. Pour les quatre textes cités par M. Aptowitzer, pp. 64-65, lire : pour le 1er, *H. Z.*, 2 *a*; pour le 2e, 19 *a* : pour le 3e, 18 *b* : pour le 4e, 34 *b*.

compilateur du premier n'est pas un Français, mais appartient au même cercle que le second.

3. Si Ascher b. Yehiel n'a fait que réunir des gloses de rabbins français — car les Tossafot bibliques comme celles du Talmud sont françaises par le fond, — il n'y a rien de surprenant à ce qu'il n'y cite pas son maître Méir de Rothenbourg [1], en admettant même qu'il ait entendu de lui des explications exégétiques. On a vu, par contre, que, d'après Michael, il cite un élève de Méir, Baruch le Français.

4. Si le commentaire est une compilation de Tossafot, on ne peut pas opposer les opinions qui s'y trouvent exprimées à ce qu'on trouve chez Ascheri sur le même sujet. D'ailleurs les divergences relevées par M. Aptowitzer ne sont ni nombreuses ni frappantes. La première est à écarter, pour la bonne raison que les Tossafot de *Berachot* imprimées en 1863 n'appartiennent pas au Rosch, mais à un disciple de Juda hé-Hassid et ressemblent étrangement aux Tossafot de ce dernier éditées dans le même volume [2]. La seconde porte sur une explication citée au nom de R. Tam ; la troisième et la quatrième opposent des développements personnels du Rosch à des citations d'autres auteurs [3].

5. Enfin, dit M. Aptowitzer, le commentaire cite trois [4] explications entendues directement de la bouche de R. Dan Aschkenazi, qui a vécu en Espagne et qu'on ne voit nulle part en relations avec des rabbins allemands. D'abord, ce n'est pas tout à fait exact. R. Dan est cité une fois dans le Mordechaï [5] ; Ascher aurait donc pu

1. Sur Méir interprète de la Massora, v. Zunz, *Z. G.*, 92, 121, 566 ; Epstein, dans *Monatsschrift*, XLVIII (1904), 605. — Dans Aptowitzer, p. 63, lire Lév., XXI, 14.

2. *Beracha Meschoulléschet*, Varsovie, 1863. — V. Rabbinovitz, *Dikdukê Sofrim*, *Berachot*, préface, p. 80 (il fait suivre la mention de ces Tossafot de la réserve צ"ע) ; Halberstamm, dans Jellinek, *Konteros ha-Mefaresch*, dernière page, et surtout Zomber, dans *Magazin*, V (1878), 26 et suiv., 106.

3. M. Gross dit dans un cas analogue : « Dans son commentaire [du Pentateuque], Moïse de Coucy traite la question exégétique à un point de vue purement théorique, tandis que dans le Semag... il se place au point de vue de la pratique » (*Gallia*, 558-559). A plus forte raison ce *distinguo* est-il valable dans notre cas, si Ascher n'est pas l'auteur, mais le collecteur du commentaire ; il s'applique également à la divergence signalée par M. Aptowitzer, p. 75, n° 10.

4. Et même quatre, v. plus haut, p. 83.

5. *Mordechaï*, *Sabbat*, III, mss. de Budapest et de Vienne, cités par Kohn, *Mardochai b. Hillel*, 37-38 (*Monatsschrift*, XXXVI [1877], 123-124) : רמו' הר' דן אמר לי. Dans les éditions (n° 308), ainsi que dans le ms. de la Bibliothèque de l'Ecole rabbinique de France, le mot רמו' manque. Kohn ne doute pas qu'il s'agisse de Dan. M. Ginzberg le suit dans la *Jew. Encycl.*, à l'article *Dan*, mais fait une réserve (« probably ») à

être son auditeur en Allemagne. Mais accordons que Dan a reçu en Espagne le surnom Aschkenazi ; le Rosch, tout en l'ayant entendu dans sa patrie, aurait pu l'appeler ainsi plus tard en Espagne. Nous irons même plus loin : Ascher et Dan ont pu se connaître en Espagne. M. Aptowitzer objecte que le premier est venu dans ce pays en 1305 et que le second y était déjà mort en 1291. Mais nous avons montré que cette dernière date n'était pas sûre et nous avons admis avec Azoulaï et David Kaufmann que Dan vivait encore au début du XIVe siècle [1]. La chose ne fût-elle pas prouvée, nous pourrions encore soutenir, soit que l'eulogie mortuaire qui accompagne le nom de Dan a été ajoutée après coup, soit que les mots שמעתי מפי פ' n'indiquent pas nécessairement une communication verbale directe[2], soit que ces explications ont été ajoutées par un disciple d'Ascheri.

En tout cas, nous n'avons pas de raison décisive pour enlever à ce dernier la paternité ou du moins, et si l'on peut ainsi dire, l'origine de notre commentaire. En eussions-nous une, c'est cette attribution même dont nous serions tenus de rendre compte. Nous n'en avons d'autre garant, à la vérité, que l'éditeur Samuel ha-Lévi Ibn Yoli. Ce Juif africain [3], propriétaire du manuscrit [4], était naturellement intéressé à la faire briller aux yeux des rabbins de Livourne, qui ont donné l'*approbatur* à son édition, et du riche Livournais, Abraham Pariente, qui en a fait les frais ; aussi toute sa préface joue-t-elle sur le mot ראש et ses diverses combinaisons. Il y révèle qu'il tient encore en réserve d'autres ouvrages anciens et inédits, et qu'il ne demande pas mieux, si on lui fournit des fonds, que de les publier, sans compter un commentaire personnel,

l'article *Mordecaï*. La chronologie étant satisfaite, il n'y a pas de raison de mettre en doute cette identité, car, suivant la remarque de Kaufmann, *l. c.*, p. 287, « la rareté du nom de Dan nous oblige ou nous autorise à attribuer à une seule et même personne toutes les assertions relatives à R. Dan, même quand ce nom n'est pas accompagné de la dénomination plus précise d'Aschkenazi », surtout, ajouterons-nous, sous la plume de Mordechaï. D'ailleurs Bahya b. Ascher, de Saragosse, écrit également Dan tout court.

1. V. plus haut, p. 84.

2. V., par exemple, Epstein, dans *Festschr. Steinschneider*, 132, et dans *Monatsschrift*, XLI (1897), 465; Gross, *ibid.*, XLV (1901), 369-370; cf. *Revue*, XLVII (1903), 199, n. 1.

3. Les rabbins livournais disent de lui dans leur approbation : הני מע"רב ר"ב קאתו האי גברא דאתא ממערבא. — C'est lui qui est l'auteur des notes entre parenthèses signées אש"ה, 14 *b*, 17 *a*, etc.

4. Il écrit dans son amphigouri : אשר נמצא אתי בביתי ובחומותי בכתב ישן נושן משנת הרס"ד גם לרבות פי' התוספות הנ"ל אותיות פורחות ורבים מיש"ני ותהיינה צרורות וספו"ני טמוני בציר שיעורייהו. Veut-il donner à entendre que le même manuscrit contenait les Tossafot et le Rosch ? C'est ce que dit aussi Pariente dans son Avant-propos : רבותינו התוספות ורבינו אשר זלל"ה על התורה... אשר היו ספונים וטמונים בכתב ישן נושן.

intitulé *Kol Kalla*, du traité de *Kalla*, qu'il possède en manuscrit.

On ne saurait s'empêcher d'être un peu sceptique, et de songer à un faux célèbre auquel Ascher ben Yehiel a servi de prête-nom. C'est le recueil de Consultations *Beçamim Rosch*, publié en 1793 par le rabbin Saül Berlin [1]. Chose singulière, Azoulaï, qui fait taire ses doutes sur l'authenticité du commentaire du Rosch parce qu'il n'ose pas contredire le personnage considérable (אדם גדול) qui lui en a montré le manuscrit [2], savait également à quoi s'en tenir sur le *Beçamim Rosch* [3], mais avait, suivant l'expression de Zunz, la langue liée par le respect des autorités rabbiniques. Chose plus singulière encore, une des étrangetés des prétendues Consultations du Rosch, un des indices qui en décèlent le caractère apocryphe, est la mention de R. Dan, qu'on défend contre le reproche d'avoir porté des phylactères écrits en araméen [4] : or, ce rabbin, dont le nom ne traîne pas partout, se retrouve justement dans le commentaire du Rosch, mais non dans les autres recueils du même genre.

Toutefois, il ne faut voir dans ces circonstances que des coïncidences aussi fortuites que curieuses. L'excentricité attribuée à R. Dan a été suggérée par le rôle équivoque qu'il paraît tenir dans l'affaire du Messie d'Avila [5] ; Azoulaï joue assez souvent de l'autorité anonyme et sa situation l'obligeait à certaines réticences. Quant au commentaire lui-même, il n'offre rien de suspect ; les explications de Dan se retrouvent dans le manuscrit de Dresde, et l'existence même de ce manuscrit suffit à écarter l'idée d'une forgerie.

Si nous écartons aussi l'hypothèse assez gratuite, déjà avancée par Michael [6] et reprise avec plus ou moins d'assurance par M. Aptowitzer [7], d'un homonyme parfaitement inconnu qui aurait

1. V. *Jew. Encycl.*, III, 83-84, où est citée la littérature antérieure (ajouter Michael, *Or ha-Hayyim*, pp. 262-263). — L'apparition de cet ouvrage provoqua dans les cercles rabbiniques de vives discussions qui édifièrent Geiger et lui permirent de le déclarer apocryphe (*Melo Hofnaïm*, 58 ; cf. *Jüdische Zeitschrift*, II [1863], 62), soit dit pour répondre aux observations de Jost (*Geschichte der Juden und seiner Sekten*, III, 397) et de Zunz (*Ritus*, 226), qui a définitivement démasqué le faux.

2. *Schem ha-Guedolim*, I, p. 34*a*, éd. Benjacob.

3. *Ibid.*, II, p. 20, n° 127.

4. N° 24 *in init.* (12 *b*) : ומה שאמרת שאמרו לך בשם הרב ר' דן שעשה לעצמו זרג אחד של תפילין בלשון תרגום. — Quatre ans après la publication des *Ritus*, J. Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adereth*, p. 63, n. 21 (dans Kaufmann, 287, n. 2, corriger 20 en 21), accueillait encore ce bizarre renseignement, comme le lui a fait remarquer Geiger, *Jüd. Zeitschr.*, *l. c.*

5. V. l'exposé des faits et la justification de Dan dans l'article de Kaufmann, pp. 287-288, et cf. Gottheil, dans *Jew. Encycl.*, I, 98 (lire Dan au lieu de David). Celui-ci assure que la lettre de recommandation de Dan était un faux.

6. *Op. cit.*, p. 264.

7. P. 71 : « certainement », p. 85 : « vraisemblablement ».

été confondu avec Ascher b. Yehiel, nous sommes ramenés à ce dernier, par cette démonstration indirecte, mais surtout par les nombreux indices intrinsèques qui nous placent en Espagne dans son entourage immédiat. Tout de même, donc, que nous attribuons à R. Yona Girondi le commentaire de *Berachot* rédigé par ses disciples, pour ne prendre qu'un seul exemple, mais tiré de la même époque et du même pays, de même nous pouvons conserver à notre commentaire le nom qu'il porte dans l'édition.

M. Liber.

APPENDICE

Rosch, 5 *a*, l. 13 d'en bas[1] : מ' יום מא' בסיון ; l. 9 d'en bas : ומן בריתו ; 5 *b*, l. 3 : גדי est effacé et remplacé par ארי ; après רקוף ajouter : ושחטן בכרם ; l. 20 : בכבוד האבות ; l. 24 : יקלו משמע על ידי אחרים יקחו קלון...; l. 37 : וי"א (non וי"ל ; v. *Nedarim*, 32 *a*) ; l. 46 : שהבטיחם.

6 *a*, l. 4, après מעבירין ajouter עלינו (mot effacé par prudence); l. 7 : תתחנן ; l. 15 : יגאלם ; l. 17, mettre תוך devant מלאת ; l. 26 : קודם שמל ; l. 27 : פי' הַמּוּל ימול כשיהיה ; l. 32, au lieu de פי' ר' אברהם בן עזרא le ms. a : פ"ר בעזרא (en réalité Néh., IX, 14, d'après quoi il faut rectifier la citation); *ibid.*, lire : כנגד תורה ומצות. תפילין דכתיב ; l. 34: אקלם *notaricon* de אשר קידש ידיד מבטן).

6 *b*, l. 1 : השתא דכתיב ; l. 8 : וי"ל ; l. 13 : ראיתי לי סימנים מובהקים להריון ; l. 18 : הביאה ; *ib* : וי"ל ; l. 20 : שהן מסולקות ; l. 31, après קדמוהי (*sic*, les mots suivants sont tombés par *homotéleuton* : למען אשר יצוה אכן על לשון חיבה נופל בטוב כלומר אני מחבבו ואוהבו ; l. 38, lire : ...ואמר ונשאתי לכל המקום בעבורם כלומר לא... ; l. 42 : כיון שצריך צירוף ; l. 44 : שהיה מבקש בלי צירוף ; l. 50 : ועם כל זה ; l. 52, lire : מצדקתם רק...

7 *a*, l. 11 : שאת אומרת ; l. 20, après : אשבע ajouter : פי' חלילה לי מעשות כדבר הזה לישבע באלהים אחרים רק אנכי אשבע כלומר אותו שעתיד לומר (*homotéleuton*) ; l. 23, après בלתי היום, ajouter : פי' אותו אנכי שאתה אומר לישבע בשמו לא שמעתי בלתי היום שאם לא כן למה האריך לשונו לומר כמה לשונות התנצלות ; l. 25 : שיעשה ; l. 6 d'en bas : אשבע לבן בנך.

1. Les lignes sont celles du Commentaire du Rosch, même quand les Tossafot couvrent le haut de la page dans toute sa largeur.

8 *b*, l. 2 : ומפני ; l. 8 : וקנאה ; l. 12, les mots אך אם אתה... doivent se trouver plus haut, p. 8 *a* en bas.

10 *a*, l. 8, lire : שפדן שהוא לשון שנים לא קאי על הארמיים אלא לנהרות ; l. 19 : ולהן mq. ; l. 30, après כלומר ajouter אם ; l. 34, supprimer מברכיך, ou le remplacer par לפני י"י ; l. 4 d'en bas, lire : כל הקונה מחברו שררה.

12 *a*, l. 14 : הרמאי ; l. 13 d'en bas, lire : ז' au lieu de ג' ; l. 8 d'en bas, après בינוני lire : אשר היה בין העדר ובין הבית אלא ודאי כדפרי'.

12 *b*, l. 1 : העקב (au lieu de העיקרים) ; en marge est dessiné l'emplacement des quatre tentes.

14 *a*, l. 9 : איברו (pour בדבריו) ; l. 24 au lieu de ויהבינן le ms. a וזהו הדורון plus un mot effacé ; l. 6 d'en bas : נשארה ; 14 *b*, l. 13 d'en bas : ולחנם.

16 *a*, l. 4 d'en bas : ajouter את après למ"ד ; 16 *b*, l. 7, après ואי אפשר ajouter : שיהיו לשם ; l. 9 : ילך ; l. 36, lire : לפי שהכושי ; l. 6 d'en bas : לכן פירש ; l. 2 d'en bas : נפרע המעות.

17 *a*, l. 1 : ביוקר ימכר ; l. 4 : ביד זה ; l. 28 : גרים יצרא ; l. 35 : ושלהי כל כלה שהיא צנועה בבית חמיה ראויה ; l. 46, après אז"ל ajouter : הלולא לצאת ממנה מלכים מנא לן מתמר וי"ל דהיינו דאמרו במקום אחר.

18 *b*, l. 3, lire : לפי שיש מקץ שאינו לשון סוף ; l. 4 après אינו ajouter : רוצה לומר ; l. 6 : לפי' כך פירש ; l. 7 : עקשים.

19 *a*, l. 23, après הלום ajouter : יותר מעל הפרות.

20 *a*, l. 9 : שפרש"י ; l. 20 : על כי ; l. 27 : יראים ; l. 32 : ימצא אתו ; l. 36 : אלא באמתחת.

21 *a*, l. 15 : בארץ.

24 *a*, l. 4 : לשון פרוכת שפירושו הבדלה ; l. 2 d'en bas : עם רפש ; 24 *b*, l. 2 : ומים au lieu de ויגרשו המים ; l. 13 : אפילו הייתי ; l. 40 : שובבה העם (Jér., VIII, 5) ; l. 4 d'en bas : עבדו ממנו.

27 *a* l. 30, la question est tombée : מקשי' איך לא אמר פרעה מיד ויאמר למחר ; l. 33 : לנסותי שיעבירו המכות דאמר למחר.

28 *b*, l. 20 : והוי"ר, au lieu de והוא.

29 *a*, avant-dernière ligne : après מצות ג' ajouter : תפילין מילה שבת.

30 *b*, l. 14 : l. שמע au lieu de שמור.

33 *a*, l. 8 : l. כדפרישית לעיל ; dernière ligne : ואמר לו משה שיבא ; 33 *b*, l. 6 : גבי.

34 *a*, l. 22 : supprimer אמן ; l. 28, les mots suivants sont tombés devant דמשמע par *homotéleuton* : מלמד שחזר ופי' על כל [דיבור] ודיבור בפני עצמו לשון תלמוד[1] פי' רש"י ונראה דה"פ א"נ מה תלמוד לומר אנכי ולא יהיה לך ; l. 42, lire דיבר ; l. 48, supprimer les mots כשאין בידו למחות ; l. 2 d'en bas, les mots suivants sont tombés après הפכו par suite d'*homotéleuton* : או נשבע על אבן שהוא זהב שקר נשבע שאכל ולא אכל או הפכו ; 34 *b*, l. 16, lire : מיתת בית דין מ"מ מאותו לאו ; l. 23 : ויפסיק וחבירו ; l. 25 : ויפסיקו[2] ; l. 41, les mots suivants sont tombés par *homotéleuton*

1. V. *Mechilta, ad loc.* (66 *a* Friedmann).

2. Cette explication ne se trouve pas dans les éditions du commentaire de Nahmanide.

אחר מדרבנן גונב דעת הברוית ואפילו דעתו של גוי והולך עם : גנב après
גנב ; l. 43, supprimer רעך ; l. 46 ajouter למד après עד ; l. 50 : הנערכת.

35 *a*, l. 21 : ומורמנים ; avant-dernière ligne : אבר au lieu de עטרה. — Ici l'édition présente une lacune. Comme le passage contient deux noms propres intéressants, je le reproduis en entier d'après le manuscrit (21 *a*-22 *a*) : שכוין שנכנס היינו ביאה אלא למ"ד נשיקת אבר מאי טעמא מחייב אלא לפי מה שפ' ניחא שכיון שנהנה מאותו מקום ערוה חייב. ואל תתמה על הדברות שנאמרו בלשון נסתר[1] יש מהם כדפ"ל[2] שמשמע שמשה רבינו אמרן כי על כולן היה מעיד הב"ה תדע שהרי כתיב והאלהים ידבר בקול סי' כמו לא תענה לשון עדות. השע"ך. ר תנחומא...[3]

(21 *b*) ואלה המשפטים. פרש"י כל מקום שנ' אלה פסל את הראשונים ואלה וי"ו מוסיף על הראשונים מקשי' העולם (22 *a*) איך היה יכול לומ' פסל וכי אלה הדברים דמשנה תורה תוכל לפרש שפסל מה שלמעלה זה אי אפשר. וי"ל דה"פ פסל לשון פסול לך וגו'[4] כלומר לשון תיקון ופי' שמוסיף פי' על פי' הראשונים.

וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לִפְנֵיהֶם וְחייב אדם לחקור הדין הדיין מצווה שיעשה פשרה טרם יעשה משפט. אשר אם שניהם רוצים. תשים תשאל שניהם יחד מהרה. לפניהם לא פני נדיב יקיר התנכר מהם נוטריקון מפי מורי ה"ר אשר אשכנזי נר"ו.

כי תקנה עבד עברי וגו' במכרוהו ב"ד בגניבתו מלשון עבד עברי נראה כך שהוא עבד קודם שימכר וזהו שימכר בגניבתו ולא כתי' כי תקנה עברי לעבד וראיה דאמ' פ"ק דקדושין[5] אי כתי' לחפשי (חפשי l.) לבסוף כדקאמרת השת' דכתב לחפשי (לבסוף) [ושלחנו] ה"פ חפשי שאין צריך גט שחרור ויוצא בראשי איברים.

אם אדוניו יתן לו אשה פרש"י יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית וכו' וא"ת מ"ט אם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו שפחה כנענית וי"ל טעם נכון כשיש לו אשה ובנים אין לחוש שיהיה כרוך אחרי השפחה כנענית אבל כשאין לו אשה ובנים ישראלים איכ' חששא פן יהיה כרוך אחריה ותדבק נפשו בכנענית אחרת אבל קש' לשון המכילתא[6] דאמ' אם אדוניו יתן לו אשה רשות או אינו אלא חובה כשהוא אומ' אם בגפו יבא הוי אומ' רשות ומה הוא מדמה ואם אדוניו יתן לו וגו' מיירי בשיש לו אשה ישראלי' ואם בגפו יבא מיירי בשאין לו אשה דכך הוא אם לא היה נשוי אינו רשאי האדון לתת לו שפחה וע"ק דכתיב גבי הענקה בפרשת ראה אנכי[7] לא יקשה בעיניך בשלחך וגו' כי משנה שכר שכיר עבדך פי' שעובד בין ביום בין בלילה ואם כן אין הענקת העבד שייכא אלא דוק' בשיש לו אשה ישראלית שאז מוסר לו שפחה כנענית האדון ורחוק מן הדעת לכ"פ רבי ורדמס ז"ל דלעולם בין יש לו אשה בין אין לו אשה רבו מוסר לו שפחה אם ירצה האדון. וה"פ יש לו אשה ובנים רבו מוסר לו שפחה כנענית בעל כרחו

1. C'est-à-dire Dieu à la 3e personne.
2. Fo 34 *a*, *s. v.*, את כל הדברים.
3. Suivent des extraits du Tanhouma sur la section *Yitro*.
4. Exode, XXXIV, 1.
5. *Kiddouschin*, 24 *b*.
6. 76 *a* Friedmann.
7. Deut., XV, 18.

של עבד אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו אם לא ירצה אפי' רוצה העבד וא"ת היה לו לקצר לתלמוד ולו' לא ימכור לו עד שירצה האדון וי"ל דנקט אורחא דמילת' בעל כרחו דעבד מסברא כשיש לו אשה ישר' יקשה בעיניו לקחת לו אשה זרה להיות צרה אל האשה כשרה. ונקט אין לו משום דמסברא כשאין לו שואל כל שהוא וניח' לשון מכילתא דאמ' או אינו אלא חובה שאם ישאל לו העבד כנענית שחייב ליתן לו ומוכח מואם בגפו יבא וגו' מק"ו השתא כשאין לו שהדין עמו קצת להיות שואל אשה לא יתן לו רבו אשה אם אינו רוצה הרב כ"ש כשיש לו ישראלית ועליה שואל אחרת שתלוי ברצון הרב ואם לא ירצה לא יתן לו.

ויצאה אשתו עמו פרש"י וכי מי הכניסה שתצא אלא מכאן שחייב האדון במזונות אשתו ובניו וא"ת תינח...

P. 36 *b*, l. 18, ajouter : כ"ת מורי ר"ת ז"ל ; l. 21, l. : וכל ימיו ; av.-dern. ligne : לפרש pour לטעות.

P. 37 *a*, l. 8 : מיירי במכה ; l. 11 : זה פירושו ; après מיתה ajouter : עין ; l. 36 : [1] קטן ; l. 24 : לא שייך ; l. 18 : וכמו כן מכה אדם פי' בלא מיתה ונפש ; l. 37 après ועין, ajouter : מה שן ועין ; l. 40 après תשלומי ces mots sont tombés : ארבעה וחמשה ובפר' אחרת כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים מפ' תשלומי כפל דכתיב... ; de même à la dernière l. après לא ישלם ; 37 *b*, l. 30 : בין שהוא באותה מלאכה בין שהוא מלאכה אחרת לא ישלם ; l. 39 : מחוייב להלות לו ; l. 6 d'en bas, l. אחרון au lieu de חד ; l. 4 d'en bas, ajouter : קמ"ל.

P. 38 *a*, l. 10 : נ' au lieu de ר"ג ; l. 12 : פ"ה au lieu de פי'.

P. 40 *b*, l. 1 : בעודו au lieu de בעושר ; l. 6, après תלוי ajouter בצוארו ; l. 15 au lieu de שבסתר l. שכשיחתום הארון ; l. 16 : שר"ל au lieu de שכל.

P. 41 *b*, l. 6, après לשימוש ajouter מחוסר בגדים. La fin de la section, depuis מדברי הרמב"ן, manque. Les trois sections suivantes sont également très écourtées.

P. 43 *a*, l. 8 d'en bas, l. זהרורי pour זה הודי ; 43 *b*, l. 22 : כקרניים.

P. 45 *a*, l. 5, une ligne a sauté par *homotéleuton* après כדאשכחן : בפ"ע הכא אף כל שהיא אב מלאכה חייבין עליה בפ"ע.

P. 46 *b*, l. 12, lire : ומזהיר בו מלומרו אסור עד שיצוהו לומרו ; l. 13 d'en bas et suiv. manquent dans le ms. ; le style décèle une interpolation (כבר הסכימו כל חכמי ישראל התורניים...).

P. 47 *a*, l. 13, ajouter : ובכל הסדר לא הזכיר ; l. 22 : בני פרש ; 47 *b*, l. 7 : באותו היום שהיה פסח.

P. 48 *b*, l. 5 d'en bas, aj. après ומסיים בנו"ן : ובא לשאל לנביא שהפסוק מתחיל ומסיים בנו"ן (*homotéleuton*) ; de même après והשיב לו ajouter : לטבול בירדן שמתחיל ומסיים הפסוק בנו"ן.

P. 49 *a*, l. 42 : כמנין ; 49 *b*, l. 16 d'en bas, au lieu de ויגער בך lire השטן ; l. 5 d'en bas, le ms. a נכדותינו au lieu de בנות אחינו[2].

P. 50 *b*, l. 6 d'en bas : בכלל כל ; l. 4 d'en bas : שהרי הזהיר ; d. l. : תימא הוא au lieu de ר"ל.

P. 51 *a*, l. 9 : שלפעמים pour שלז' ימים.

1. Allusion aux enlèvements d'enfants juifs par les chrétiens.
2. V. plus haut, p. 87, n. 2.

P. 55 *a*, l. 3 : לפי וכו׳ mq. ; l. 20, lire : וגו׳ שמעתי ; l. 25, lire ואם כן pour וא״ת ; 55 *b*, l. 8 : מלכו של אל ; l. 15, effacer מצורע ; l. 22, lire מוח à la place de מה.

P. 57 *a*, l. 18 : וכשתהן ; l, 3 d'en bas : ראוי היה.

P. 59 *b*, l. 6, après הקוסם ajouter : עמהם ; l. 9 : כי לא היה רצון ; l. 10, au lieu de שלא ילך le manuscrit a שנאי ישראל ; l. 19, effacer ובקש לקלל et lire à la place : אבא על ; l. 37, le blanc décèle une lacune qu'il faut ainsi combler : ותרועת מלך בו אמרו רבותי׳ שהיה יודע לכוין בלעם הרשע אותה שעה שהב״ה כועס ; l. 39, ajouter העולם après ומקשים ; l. 43 une ligne est tombée après פֻּלֵּם, par suite d'*homotéleuton* : וזהו ותרועת מלך בו כי הב״ה ברחמיו הפך הקללה לברכה הקללה היתה כלם.

P. 60 *a*, l. 15, la même cause a fait disparaître une ligne après עמו : ישראל. ומתרץ כאדם התולה קללתו בחבירו פי׳ הרשע יעץ לבלק איך יכשיל עמו את ישראל עם אחר ; l. 26 : טובעה.

P. 61 *b*, l. 16, après שוים, lire : ביום ראשון פרים ; l. 20, les mots qui manquent sont : שאם מת לו מת ; l. 24, après להזכיר ajouter בתפלה.

P. 62 *a*, l. 5, lire הן pour מן ; l. 6 : הן pour הם ; l. 15, après האבנים lire : פי׳ היה הולך ועובר, et pour ליסקל l. לינזק ; 62 *b*, l. 5, après מצות lire הריגה au lieu de טף ; l. 7, lire בנשים au lieu de בזכרים ; l. 8, au lieu de ואמר אבל l. לא קאי רק ל ; l. 21 : למדה ; הלכה est corrigé en הלכך et sont ajoutés les mots כך דקדקתי מחסרון דעתי ; l. 25 : בשדות ולא בעריות ; l. 26 : של גוים מ״מ ; l. 27, effacer הגויים.

P. 64 *a*, l. 8, les mots suivants sont tombés après סבורין : לכבשם בדין שעיר שבמקומות הרבה קורא אותו חוי במקרא כדכתיב גבי שעיר את אהליבמה בת ענה בת צבעון החוי[1] והיו סבורין מן העוים ; l. 10, lire מז׳ עמים pour גם הד׳. — Ici le ms. a plusieurs explications midraschiques sur le premier verset du Schema (48 *b*-49 *a*), qui manquent dans l'éd. — L. 42, après נאמן chute de plusieurs mots par *homotéleuton* : ולא יאמר יחיד שהרי גם אל מלך נאמן.

P. 65 *a*, l. 27, la même cause a fait tomber une ligne après ארישיה : דקרא אבתך לא תתן לבנו וכפר״ת כי יסיר את בנך וכו׳ קאי לבתך...[2].

P. 66 *b*, l. 12, après בהמצאו ajouter : בה׳ מצאו.

P. 67 *a*, l. 4, après קיימא ajouter : ונפרע להם בגלות של ע׳ שנה ; l. 5, après ע״ז ajouter : ארורים[3] והקדשים כמו ישו הנוצרי ; l. 6 : לעובדיה ; l. 15 : מחסרות ; 67 *b*, l. 11 : ויוקם ; l. 26 : דיבר לעכשיו ; l. 32, ajouter : כגון ישו וחבירו[4] ; l. 34, après בן אמך ajouter : להכי נקיט בן אמך ; l. 35, lire מעיד pour ר״ל ; l. 3 d'en bas, après תגעו ajouter : בהן לאוכלם כמו בכל קדש לא תגעו.

P. 68 *a*, l. 13 : שהרי אמרו ; l. 31 : בשלישית ; l. 38, lire : לשמוח עליו

1. Gen., XXXVI, 2.

2. V. Tossafot sur *Yebamot*, 17 *a*, *s. v.* ואין בנך, et sur *Kiddouschin*, 68 *b*, *s. v.* בנך.

3. קדשים est un changement intentionnel pour קדושים : les Tossafot *Hadar Zekénim* ms. ajoutent les apôtres ; v. *Revue*, XLIX, 36.

4. V. *Revue*, *ibid.*, 37.

והנה לבו דוה משדהו ; l. 46, lire לפי שאין au lieu de י"ל אין ; l. 49, après אותו ajouter : כל שאמ' גבי מעשר ועוד בא וראה כמה גדול עונש של מעשר ; 68 *b*, l. 6, lire : ואתה עשה כמו כן דבר ; l. 8 : אתה מעשר ; l. 9, après ותירושך quelques mots sont tombés : אם אתה מעשר כראוי הרי הוא דגנך ותירושך ; l. 14, lire כולה בתורה ; l. 31 : שכר שכיר.

P. 69 *a*, l. 38 : וכיוצא בו ; l. 42 : וכן אמרו רבו' מקיש[1] ; l. 44 : אף שלשה ; l. 47 : יבטל העדות ; 69 *b*, l. 21 : דלמעלה ; l. 23 : שהן ק"כ ; l. 28, devant מי' ajouter א' ממ' ד'.

P. 70 *a*, l. 43 : אלא ביאה שנייה ; 70 *b*, l. 1 : יוכל לבכר.

P. 71 *a*, l. 7 : לכך דרשו au lieu de להאי דרשה ; l. 22 : שס"ד כמנין ימות החמה חסר אחד ; l. 42 : בתשובה ; l. 43 : אלהיך ; l. 45, lire להציל pour למחנה ; l. 3 d'en bas : שנה אחת לביתו ביתו ; l. 2 d'en bas : אין מספקין ; 71 *b*, l. 5 : דאפי' שנצטרע ; l. 15, lire דמטא au lieu de דרוחא ; l. 27 : מרזיא pour מדידיה[2] ; l. 28, lire שבדיינים pour שבכהנים ; l. 37, ajouter להזכיר après מבקשים ; l. 45 : בן דואג[3].

P. 72 *a*, l. 14, après חנוכה ajouter : ומחנוכה ואילך אינו מביא ; 72 *b*, l. 16 d'en bas, lire ומעקה pour וכו'.

P. 73 *b*, l. 6, après גלולים ajouter : לפעמים עובדין אותן ; l. 15 : יתברך.

Ms. de Dresde, 1 *b* : פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שמד על ישראל שלא ימולו והיה שם אדם אחד שהיה לו בן ומל אותו מה עשו לו אחזוהו לאביו מיד בטלה אותה גזרה וחזר בראשו ולאמו במרגלותיו... Voici la fin : השלום ובסוף היה מלך וירא שמים ואותו אבי התינוק רשב"ג ואותו התינוק רבי הקדוש.

Je n'ai pu trouver la source de cette aggada, qui était connue de l'auteur du *Sèder Hadorot* et qui, d'après lui, se trouverait dans le Talmud de Jérusalem. Celle à laquelle se réfèrent les Tossafot (*Aboda Zara*, 10 *b*) n'y ressemble qu'en partie.

1. C'est la Mischna de *Maccot*, 5 *b*, ce qui lève l'observation de M. Aptowitzer, p. 75.
2. V. *Maccot*, 23 *a*, glose marginale.
3. V. *Pesikta de R. Cahana*, 28 *b* en bas Buber, et la note 143.

HAYYIM B. ISAAC OR ZAROUA

Les matériaux de la biographie de Hayyim Or Zaroua ne sont pas encore réunis. L'esquisse qui a paru dans la *Revue*[1] n'est qu'un premier essai. Comme elle est basée sur le recueil des Consultations de Hayyim O. Z., que nous possédons dans l'édition passablement défectueuse de J. Rosenberg, elle peut être utilement complétée par les renseignements que fournissent soit les manuscrits, soit d'autres ouvrages imprimés.

M. Liber[2] a trouvé dans un manuscrit la confirmation de mon hypothèse du séjour de Hayyim b. Isaac en France et a fixé la leçon כשיצאתי, au lieu de כשיצאו, dans la consultation n° 110. De même la conjecture למלך רודאלף. Mais quand le manuscript contient, à côté du nom du roi, les mots ל אלף, montant de la lourde taxe imposée aux Juifs, il y a là quelque chose de suspect, parce qu'il manque l'indication de la monnaie. Aussi semble-t-il y avoir une lacune dans le manuscrit lui-même. Ou bien ל אלף signifierait-il ליטרא אלף, « mille marcs »? Je crois que c'est une dittographie du mot רודאלף (ל = רו). — Sur ce synode de Mayence, v. Brüll, *Jahrbücher*, VIII, 61 (note manuscrite de M. Liber).

Voici maintenant les réflexions que me suggèrent quelques observations de M. Liber. P. 68-69. M. Liber est d'avis que le nom primitif de Hayyim Or Zaroua était Eliézer et qu'à la suite d'une maladie il prit celui de Hayyim, qui a une signification de bon augure. J'avais déjà remarqué que le nom ajouté est généralement placé le premier ; v. encore Mordechaï, *Guittin*, 513 ; Jacob Weil, *Consultations*, n° 182. Toutefois, il n'y a pas lieu de croire que le fils d'Isaac Or Zaroua s'appelait d'abord Eliézer, car nous ne trou-

1. *Revue*, LIII, 67 et s.
2. *Ibid.*, 267 et s.

vons que les signatures « Hayyim » et « Hayyim Eliézer », mais jamais « Eliézer » seul. Toutes les vraisemblances portent donc à admettre que ces deux noms se rapportent à deux époques différentes de sa vie. Son fils Isaac ne mentionne que le nom de Hayyim et c'est également celui sous lequel il est cité par les autorités rabbiniques postérieures. Pourquoi le premier nom, Eliézer, aurait-il entièrement disparu?

Sur pp. 69-70, M. Liber renvoie à Gross, *Gallia*, 566, pour un texte où R. Hayyim est nommé à côté de R. Méir de Rothenbourg et de R. Péreç de Corbeil. Ce passage, qui se trouve dans les *Teschoubot Maïmoniot* sur ס' הפלאה, 4, a été cité par moi p. 75, n. 5. Mais je pense maintenant que ce R. Hayyim pourrait être plutôt Hayyim b. Yehiel Héfeç Zahab. — Je doute que Salomon b. Adret ait correspondu avec Hayyim O. Z. P. 73, j'ai suivi Perles, *Salomo b. Abraham b. Aderet*, p. 9 et note 31. Comme la consultation I, 571, ne porte pas de signature et que ce recueil contient des consultations d'autres autorités, le doute s'impose. — Sur p. 80, M. Liber cite Zunz, *Z. G.*, 180, note *i*, au sujet de פסול désignant un écrit latin ou ecclésiastique. Il y ajoute Rosch, *Aboda Zara*, I, n° 14 (plus exactement 15 dans l'éd. Menkes de Lemberg). Le commentaire פלפלא חריפתא remarque : בטור ישן מצא ספרי דתן. V. aussi Mordechaï, *Meguilla*, 1341, au nom de Yoël ha-Lévi : אסור להעתיק מספר פסול של גלחים ; le même passage se trouve dans *Hag. Maïm.*, *Tefillin*, I, ע[1]. — Dans la consultation n° 101 de H. O. Z. est cité un R. Simha qui dit : וכן נהגתי עד שאמר לי ר' יעקב ב"ר מאיר. Ce Simha est R. Simha b. Samuel de Spire, et Jacob b. Méir est probablement identique avec R. Jacob de Magdebourg, le père de R. Hizkia. V. Moïse Minz, *Consultat.*, n° 63 : וכן תקנות ר' יעקב בר מאיר במיידבורק ; *Or Zaroua*, I, 41 *a* (§ 114), 230 *a* (§ 775).

Les autorités rabbiniques qui citent le *Or Zaroua*, surtout le petit *O. Z.*, ont été réunies par moi dans deux articles[2]. Il faut y joindre : Israel Brouna, *Consultations*, n°s 9, 16, 22, 25, 53, 58, 96, 217, 218. N°s 92, 201 : ראז"ג אין בידי, contredits par le n° 218 : ודע שראיתי באז"ג ; Moïse Minz, *Consultations*, n°s 25, 35, 43, 55, 96, 105 ; Jacob Weil, *Consultat.*, n°s 9, 69, 82, 90, 118, 132. — P. 83, note 10, אז"ק signifie א"ז קצר ; v. Isr. Brouna, *Consult.*, n°s 218, 252 : באור זרוע ארוך ; n° 233 : אור זרוע קטן. Les סימני א"ז sont cités par Joseph Kolon, *Consult.*, 25, 65, 102 ; les *Deraschot* de H. O. Z.

1. V. Güdemann, *Das Erziehungswesen*, III, 69.

2. *Isaak b. Mose Or Sarua*, dans *Monatsschr.*, 1904, pp. 132-133, 711 ; *Ueber R. Isaak b. Mose's « Or Sarua »*, dans *Jahrbuch der Jüdich-Literarischen Gesellschaft*, Francfort-s.-M., IV, pp. 83-87.

par I. Brouna, *Consult.*, 249 ; le *Eç Hayyim* par Maharil, *Consult.*, éd. Hanau, 12*b*.

On voit que les Consultations de H. O. Z. étaient autrement numérotées qu'elles ne sont maintenant par Isr. Brouna, *Consult.*, 245 (n° 54 = n° 102 dans l'éd.). Le n° 247 cite une consultation de Hayyim Eliézer b. Isaac, qui ne se trouve pas dans notre édition ; mais, à en juger par le contenu, elle paraît appartenir au n° 8 de H. O. Z., car elle contient la réponse à la question de la p. 3*b*. La dernière consultation de H. O. Z., qui est mutilée, se retrouve dans les Consultations de Méir de Rothenbourg, éd. de Berlin, p. 16, et est adressée à Juda b. Sabbataï. — Les Consultations de Hayyim sont encore mentionnées par Jacob Weil, *Consult.*, n°s 25, 28, 133, 199 ; Yona, *Issour ve-hetter*, II Gl., X Gl. ; *Agour*, 28, 29, 34.

Un point que je n'avais pu affirmer avec certitude, et que je voudrais maintenant mettre hors de doute, est l'identité de R. Eliézer, le second maître de H. O. Z., avec R. Eliézer de Touques (p. 71). La consultation n° 211 d'I. Brouna cite en abrégé la consultation n° 69 de H. O. Z. Or, le passage : וכן איתא בתו' מה"ר אליעזר זצ"ל y est ainsi développé : וכן מהר"ר אליעזר מטו"ך כתב שרבינו יהודה מצא בכ"י של ר' שרירא. Il est donc certain que R. Eliézer, le célèbre Tossafiste de Touques, fut le maître de H. O. Z.

R. Eliézer paraît avoir été la plus grande autorité en France dans la seconde moitié du XIIIe siècle. On lit en effet dans *Schaarê Cion*, éd. Buber, p. 39 : ואחריהם הגיע הזמן לרב ר' מאיר מרוטינבורק ראש ישיבה מכל ארץ צרפת (?) והרביץ את התורה והגדיל עד מעלה מעלה והרב הגדול ראש ישיבת ארץ אשכנז ר' אליעזר הרביץ את התורה והגדיל למעלה מעלה ואחריו ר' פרץ. Ce texte appelle une petite correction, car Méir de Rothenbourg n'a pas été le chef d'une école française. Graetz, qui cite le passage d'après Meiri[1], n'a pas été frappé par cette faute, pas plus que Back[2]. La correction est facile : ר' מאיר ראש ישיבה מכל ארץ אשכנז... והרב הגדול ראש ישיבת ארץ צרפת ר' אליעזר. R. Eliézer, dont on parle en ces termes, est probablement Eliézer de Touques. On peut donc rapporter à ce rabbin ces mots de la consultation n° 191 de H. O. Z. : והוא היה ראש המלכות ומנהיגו. Eliézer était en relations avec Abigdor ha-Cohen d'après *H. O. Z.*, 211 : וכן אמר שהתיר מו' הר"ר אביגדור כ"ץ זצ"ל. On peut présumer qu'Eliézer s'est trouvé en rapports avec Abigdor en Allemagne, étant lui-même d'origine allemande. Quant à Abigdor, j'ai comme

1. *Geschichte der Juden*, VII, 170, n. 4.
2. *Meir b. Baruch*, p. 41.

le sentiment qu'il appartient à l'Italie autant qu'à l'Allemagne. Sa consultation reproduite dans *O. Z.*, I, 208 *b* (Joseph Kolon, n° 74) touche aux choses d'Italie; cette hypothèse est encore confirmée par le fait qu'Abigdor Kohen Cédek est souvent mentionné dans *Schibbolê ha-Léket*, *Tanya*, *Agour*.

Les Tossafot d'Eliézer sur *Ketoubot* sont citées dans *Minhat Yehouda*, 9 *a*, 44 *a* et *b*; celles sur *Sabbat*, *ib.*, 51 *a*; sur *Nidda*, 70 *a*. — *Minh. Yehouda*, 50 *b* : שיטת טוך = *Toss. Sabbat*, 89 *a*, *s. v.* לכוף. La collation des textes est intéressante et fournit des corrections : *Toss.* : רא"נ לר"י בן מאיר, *M. Y.* : ר' מאיר ; *Toss.* : רקשה לר"י, *M. Y.* : ר' יהודה. — Enfin, Eliézer est cité dans *Teschoubot Maïmoniôt*, אישות, n°s 9, 21 ; שופטים, n° 12 (ואני כתבתי לשון ה"ר אליעזר זצ"ל) ; קנין, n° 23 (והתם נמי מייתי לשון ה"ר אליעזר) ; *Hag. Maïm.*, נזקי ממון, III, 2 ; X, 7 ; *Kolbo*, n° 75 (p. 65), n° 31 (p. 21 *b*).

Sur p. 72. Au sujet de Salomon de Prague, v. Mordechaï, *B. K.*, IV, 26 (שאל ה"ר שלמה את ר' מאיר) ; Isr. Brouna, *Consult.*, n° 247.

Sur p. 82. Natan, le correspondant de Samuel b. Baruch, est peut-être identique avec R. Natan, l'oncle de R. Méir b. Baruch [1]. Il demeurait à Seligenstadt (*Taschbaç*, n° 232 : ה"ר נתן מזלגשטט) ou à Augsbourg (*ib.*, n° 354 : ר' נתן מאישפורק).

Un R. Natan est très souvent cité dans le Kolbo : pp. 3, 8 *b*, 31 *d* (= *Taschbaç*, 232), 32 *a*, 32 *b*, 42 *b* ; au n° 12 (p. 7 *b*), on lit : וכתב ר' נתן ז"ל וראיתי כתוב מר"ם נ"ע בשם ר' אלעזר זקנו. On ne sait pas qui était ce grand-père de R. Méir, nommé Eléazar. — Un R. Natan est également cité dans Mordechaï, *Schebouot*, II, 758 [2].

Isaac b. Hayyim, le fils de notre rabbin, correspondit avec Ascher b. Eliakim, Jacob b. Moïse et Menahem b. Tamar (*H. O. Z.*, n° 69). Un Tamar b. Menahem, fils de ce dernier, est cité dans les *Consultations* d'Ascheri, III, 6. Isaac est cité par Moïse Minz, *Consultations*, n°s 66, 103 ; Isr. Brouna, *Consult.*, n°s 197, 211.

Il faut peut-être voir un neveu de H. O. Z. dans Sabbataï b. Samuel, mentionné par Sal. b. Adret, *Consult.*, I, 386 ; Moïse Minz, *Consult.*, 63 ; Méir b. Baruch, *Consult.*, 504.

Sur Moïse b. Jacob ha-Lévi, l'auteur du *Parnès*, v. Perles, dans *Jubelschrift Graetz*, 20, n. 1 (communication de M. Liber) ; Kohn, *Mordechai b. Hillel*, p. 37.

Les abréviations ישב (n° 115), זקן שמי (n° 180) et יבין ושע"כ (n° 113) sont citées par Zunz [3], qui explique ישב par יהי שלום בחילו,

1. Back, *op. cit.*, p. 17, note 4.
2. Kohn, *Mord. b. Hillel*, 144.
3. *Jüdische Zeitschrift*, VI, 194, et VII, 284 (= *Ges. Schriften*, III, 209, 212).

et ושע"כ par ושלום על כל ישראל. — יבין pourrait peut-être signifier יתהלך באור ד' נצח (communication de M. J. Freimann). Quant au sigle זקן שמ"י, je le résoudrais ainsi : זכרו קיים נצח שמו מאד ייקר (les trois derniers mots d'après I Sam., XVIII, 30).

Ces notes n'épuisent pas les matériaux de la biographie de Hayyim b. Isaac. Toute contribution — addition ou rectification — sera la bienvenue. La publication du petit *Or Zaroua* ferait peut-être mieux connaître la vie de notre auteur.

J. WELLESZ.

VERSION ESPAGNOLE

DES ALPHABETS DE BEN-SIRA

Dans les documents de la *Gueniza* du Caire qui appartiennent au Consistoire israélite de Paris, on rencontre des textes judéo-espagnols. C'est ainsi que nous y avons trouvé un cahier de six feuillets in-4°, écrits en caractères judéo-africains, vraisemblablement détaché d'un assez fort recueil de sentences et récits légendaires, autant que l'on peut en juger par la pagination. Le présent fragment, commencé au folio קכט (en hébreu), finit au folio numéroté du chiffre ordinaire 142. Le feuillet קלא est trop déchiré pour pouvoir être lu avec suite, et dans les trois feuillets suivants l'encre a pâli au point que les mots sont devenus à peu près indéchiffrables[1].

La numérotation indique évidemment une lacune de huit feuillets entre les chiffres hébreux et les chiffres ordinaires, adoptés pour la fin par un caprice du scribe. Cette seconde partie contient en langue espagnole un Midrasch intitulé :

קופלאש די יוסף הצדיק.

Coplas..., « couplets », dans le sens de « chanson de geste », ou récit fabuleux[2]. — Après le titre, écrit en lettres carrées, vient le texte espagnol, écrit en lettres judéo-africaines. Donnons une transcription des premières lignes, proposée toutefois avec beau-

1. Remercions ici publiquement M. Salomon Mitrani-Samarian, pour le précieux concours qu'il nous a prêté dans la lecture de ces pages.

2. Cet opuscule très rare, non mentionné dans le Catalogue de la Bodléienne par Steinschneider, est d'Abraham Toledo, Constantinople, 1732, in-8°. On le trouve au British Museum à Londres (Catal. Zedner, s. v.).

coup d'hésitation, en raison des difficultés de la lecture et de l'étrangeté du langage, qui remonte au xve siècle. Voici le commencement :

Jacob nuestro padre alcanso en doce hijos, los dosigua madre criados con gran rijo.

Ruben era llamado el mayor de todos ellos. Simon y Levi un paro muy valientes y muy fuertes. Yehuda era el quarto como leon encorenado. Isachar era el quinto, de ley era alavado. Zabulon era el sesto.....

(Notre ancêtre Jacob arriva à avoir douze fils, que leurs mères respectives élevèrent avec grand soin ..)

Par contre, la transcription des premiers feuillets est plus facile; la lecture des mêmes caractères est assez nette, malgré quelques jonctions incorrectes des particules avec les mots suivants. Ces feuillets contiennent : 1° les quatre derniers paragraphes de la première série alphabétique des sentences de Ben-Sira ; 2° la série complète du second alphabet. On connaît les versions latines et allemandes de ces maximes morales ; mais on n'en connaît pas de version espagnole.

Il est donc intéressant de publier ce spécimen de lecture édifiante provenant des Juifs exilés de la péninsule ibérique et qui, réfugiés en Égypte, avaient conservé l'usage de la langue maternelle, en y mêlant des mots hébreux, comme il arrive dans tous les jargons des Juifs européens.

Pour observer l'ordre alphabétique, le premier mot a été maintenu en hébreu, comme suit :

קנה a te hacienda y mujer buena, y muchos varios[1] hijos חכמים. — Dicho-le de ריש, dichole.

רחוק de vecino malo que sus pies para mal corren, y sea amigo con ellos y da les de tu comida, para que alguna vez si tu alevanten alguna עלילה que den עדות bueno por te. — Dichole de שין, dichole.

שמע, mi Senior, mes[2] digas y acosta tus orejas, y sei onesto a tu חבר, y alguna cosa mala no la quites por tu[3] aca. — Dichole de תאו, dichole.

תקנה a te ducades ; si tienes munchos (moderne *muchos*) ducades, no se lo digas a tu mujer אפילו que sabes que es muy hermosa y buena : Dicho le el חכם : sobre te se demodaron סדרי בראשית. Dicholé Ben Sira : אין כל חדש. Vez aqui Ieremiah que le anbiso a Baruch ben Neria y le dicho : di אלף, y dicho איכה. Dicho le de בית, dicho בכה תבכה.

1. Le ms. a par erreur : muchisvaras (en un mot).
2. Pour *mi*.
3. Pour *ti*.

Une traduction littérale de ces sentences ne sera pas superflue, en raison des archaïsmes du texte :

ק Acquiers-toi un foyer, et une bonne femme, et de nombreux enfants instruits. — Puis il dit une maxime : commençant par la lettre ר. Il dit donc :

ר Éloigne-toi d'un mauvais voisin, dont les pieds courent vers le mal. Sois ami avec eux, et donne-leur sur ton repas, pour que, si l'on te suscite une fois une querelle, ils énoncent en ta faveur un bon témoignage. — Il dit une maxime commençant par ש. Il dit donc :

ש Écoute, mon Seigneur, mes paroles, prête-moi l'oreille ; sois honnête pour ton compagnon, et qu'aucun mal ne t'advienne ici et là. Il dit une maxime commençant par la lettre ת. Il dit donc :

ת Arrange-toi pour avoir de l'argent ; lorsque tu en auras beaucoup, ne le dis pas à ta femme, même si tu sais qu'elle est belle (vertueuse) et bonne. Le sage l'a dit : pour toi changerait-on l'ordre de la Création? Or, Ben Sira (*sic*) l'a dit : il n'y a rien de nouveau sous le soleil. Voici ce que Jérémie a enseigné à Barukh ben Neria, en disant : dis un mot en א, et lui dit *Echa* (Lamentations, I, 1). Dis un autre en ב, et lui dit : « Tu pleureras... » (*ibid.*, 2)

L' « Alpha Beta segunda de Ben Sira » est transcrit d'abord en hébreu, puis traduit ligne par ligne ; l'hébreu est reproduit ici pour les variantes. Inutile de faire remarquer que cette traduction espagnole fourmille de contre-sens.

אוקיר לאסייא עד דלא תצטרך ליה.

Quiere decir : honor el medico antes que lo aiga de menester (c'est-à-dire : honore le médecin avant d'en avoir besoin).

בר דלא בר שבקיה[1] על אפי מיא וישוט.

Quiere decir : hijo que no es bueno echa-le sobre faces[2] de las aguas (c.-à-d. : un fils qui n'est pas bon, jette-le sur la surface de l'eau).

גרמא דנפל בחולקך[3] בין טב אז ביש גרדיה.

Quiere decir : juicio que te hacier en parte veitole con arte (c.-à-d. : le fait qui t'est échu en partage, considère-le avec habileté).

דהבא צריך לקמצאה ועלימתא צריך להלקאה[4].

Quiere decir : el oro quiere majado y el muchacho quiere sarvado (c.-à-d. : l'or doit être amassé, et l'enfant châtié).

1. Le ms. a par erreur : שבתיא... ויטות, le dernier mot non traduit.
2. Littéralement : les joues (terme hors d'usage). Ici le mot signifie « la face ».
3. Les quatre mots monosyllabiques qui précèdent le dernier manquent.
4. Ms. לאלקנא.

הוי טב וידך מן טבתא לא תמנע.

Quiere decir : sei bueno y tu mano del bien no te vides (c.-à-d. : sois bon, et ne détourne pas la main du bien).

ואי לי לביש ווי לחון לדבוקייהו.

Quiere decir : guai del malo y guai del que se apega con el (c.-à-d. : malheur au méchant et à celui qui l'affectionne).

זרוק לחמך על אפי מיא ואת משכח ליה בסוף יומאיא.

Quiere decir del que echava el pan a la mar (il s'agit de celui qui jetait le pain à la mer [1]).

חזית חמר אוכם לא אוכם ולא חיור.

Quiere decir : vistes el asino, ni negro ni blanco (c.-à-d. : si tu vois un âne, ni noir ni blanc).

טב לביש לא תעביד ובישא לא מטי לך.

Quiere decir : bien al malo no hagas y no te veres malas, como el מעשה del que achereguo el leon (c.-à-d. : ne fais pas de bien au méchant, et il ne t'arrivera pas de mal, selon l'histoire de celui qui rencontra le lion).

ידך מן טבותא לא תמנע.

Quiere decir : tu mano no vides de hacer bien a buenos (c.-à-d. : ne détourne pas ta main de faire du bien aux bons).

כלתא עלתא לגיננא ולא ידע[ת] מא מטי לה.

Quiere decir : la novia [2] tuve del talamo, e no sabe lo que le verna (c.-à-d. : la fiancée est entrée au foyer conjugal, sans prévoir ce qui lui arriverait).

לחכמייא ברמיזא ולשטייא בכרמזא [3].

Quiere decir : al sabio con ciencias, y al loco [4] con palo (c.-à-d. : au sage la science, au sot le bâton).

מוקיר מבסרוהי דמי לחמרא.

Quiere decir : el que honra el malo asemeja al asino (c.-à-d. : celui qui honore le méchant ressemble à un âne).

ניר דליק מוקיד גדישין סגיאין.

Quiere decir : fuego encendido asegas munchas quema (c.-à-d. : un feu allumé brûle de nombreuses meules).

סב בביתא סימנא טבא בביתא.

Quiere decir : viejo en casa ès bien en la casa (c.-à-d. : un vieillard dans la maison est un bien pour la maison).

1. La seconde proposition n'est pas traduite.
2. Ce mot subsiste en langage populaire : *nouvelle* épousée, jeune mariée.
3. Le ms. a בקורמתא, par erreur.
4. Le ms. a dû originairement avoir ensuite le mot *onto*, sot.

ערבה שבא מאה צפרין[1] ובישא אלף אלפין רעה אלה צפרין בנוני אמן צפר לצפר.

Quiere decir : fiança buena cien mañanas; la mala mil mañanas, la mediana de una mañana a la otra mañana (un bon mélange vaut cent matins, un mauvais mille, et le moyen d'un matin à l'autre),

פתור פתורא פריש מן[2] מחלוקת.

Quiere decir : vez piliar per la mesa y sei corta (au lieu de te quereller pour la table, n'insiste pas).

צריך אתה למיסב ולמיתן יהא חולקך מן בר טביין.

Quiere dicir : que res dar y tomar echantate con buenos (c.-à-d. l'affaire de donner et prendre [le commerce], traite-la avec les bons).

קריבא סחורתא אכלתיה מאריה[3] ורחוקא אכלה למאריה.

Quiere decir : serqana me mercaderia la como su patron (si la marchandise est près de moi, c'est comme si j'en étais le maître).

רחימא קדמאה לית את כפר[4] ביה.

Quiere decir : el amigo primero no nieges en el (c.-à-d. : ne renie pas ton premier ami).

שתין מלכין יהון[5] לך ומלכות נפשך לא תשבוק.

Quiere decir : sesenta consejos si te dan el tuyo no dejes[6] de hacer (si l'on te donne 60 conseils, ne manque pas de suivre le tien).

תתיהב לך יד כי הות שביעאה ודלא דהות כפינא ושביעה.

Quiere decir : da te sano conno se estuvieras artu, y no como avierto en arte (c.-à-d. : donne-toi pour soin comme si tu étais rassasié, et non comme ouvert [affamé] par artifice).

Après la traduction du second Alphabet, reprend celle du premier.

Y dicheron por Ben Sira que en aquel año anbiso el ספר תורה entero. El segundo, anbiso משנה תורה, תלמוד, הלכות, y הגדות. El trecero[7], anbiso דקדוקי תורה y דקדוקי סופרים. El quarto, anbiso קלות וחמורים תקופות וגמטריאות. El quinto, anbiso[8] hablat de מלאכים, y שדים, y מזלות, y de עופות, y חיות. El seseno, anbiso ספרא y ספרי, תנא דבי[9] אליהו. No dejo cosa ni chica ni grande que no anbiso.

1. Pour צפרין, le ms. a אפרין, et les trois mots suivants manquent ici. Par contre, il ajoute les sept derniers mots.
2. Le ms. a מן לוקת.
3. Ms. מריא ; toute la seconde proposition manque.
4. Ms. הפר.
5. Ms. ינבין.
6. A cette place, le ms. est troué et ne laisse subsister que les trois lettres finales שיש d'un mot.
7. Pour *tercero*.
8. Il manque ici l'expression שיחת דקלים « langage des palmiers ».
9. La rubrique suivante, « en la 7e année », manque au ms.

Ven y veras la חכמה de B. Sira que le traian un kilon de trigo delantre, y sabras quantos granes son, ni uno mas, ni uno manco, hasta que lo oyo Nabucodonozor rey de Babel y sus sabios, y dicheron : guai di mucho otros y hacere-mos matare el rey : todos por el caya esto... Vamos onde el rey y lo meteremos en mal, y lo matara, y escapame de el ; le hacemos por demanda una demanda, y אפילו que habla la verdad, digamos que no è, y lo mata.....

TRADUCTION.

Et l'on dit de Ben Sira qu'en cette année il apprit le *Sefer Tora* entier, la seconde année les règles du Talmud et ses légendes, la troisième année, il apprit les règles grammaticales du Pentateuque et les règles des scribes, la quatrième année, il apprit les lois faciles et les lois sévères, ainsi que la fixation des solstices et des anagrammes, la cinquième, il apprit le langage des anges, des démons, des planètes, des oiseaux et des animaux, la sixième, le *Sifra* et le *Sifrè*, et l'enseignement de l'école d'Élie. Il ne resta nulle chose, ni petite ni grande, qu'il n'apprît.

Viens et tu verras quelle fut la sagesse de B. Sira, devant qui l'on apporta une mesure de froment, et tu sauras combien de grains il y a, ni un de plus, ni un de moins, jusqu'à ce que l'apprit Nabucodonozor roi de Babylone, avec ses sages. Ceux-ci dirent : Malheur de tant de choses ! Le roi nous tuera ! Tout ce qui arrive est à cause de lui B. Sira). Calomnions-le auprès du roi, et celui-ci le tuera. Ainsi, nous en serons délivrés. Nous lui poserons une question, et même s'il dit vrai, nous dirons que ce n'est pas, et on le tuera.....

A l'intérêt littéraire de ces pages se joint un intérêt bibliographique. L'édition *princeps* de ces textes hébreux (Constantinople, 1519, in-8°) se compose d'un recueil de seize petits traités de morale, ou de lectures religieuses, où figurent les deux Alphabets de Ben Sira. Au dire de Steinschneider, aucun des exemplaires subsistants de cette édition ne contient ces alphabets Le Dr A. Freimann en a trouvé un feuillet[1].

L'édition suivante (Venise, 1544, in-8°), qui n'est pas moins rare, met en premier lieu l'alphabet qui commence par les mots ארקיר לאסייא, et en second lieu l'alphabet אל תתן, etc. Ce classement, contraire à l'édition d'Amsterdam (1698), a été adopté par Steinschneider. Celui-ci a publié une excellente édition, d'après un ms. de Leyde, (1858, in-16 , sous le titre de *Alfabetum Siracidis utrumque cum expositione antiqua*.

Notre version espagnole est plutôt conforme à l'édition d'Amsterdam.

MOÏSE SCHWAB.

1. M. Israël Lévi me dit en avoir un également en sa possession.

QUELQUES POURIM LOCAUX

On est encore loin d'avoir enregistré tous les jours fastes que diverses communautés juives, à la suite d'un événement heureux ou après avoir échappé à une calamité qui menaçait leur existence ou leur repos, ont institué de célébrer sous le titre de « Pourim », par imitation de la fête d'Esther.

M. S. P. Rabbinowitz avait tenté d'en dresser une liste, sous le nom de מגילת תענית של גלוות, dans l'annuaire de 5657 publié par la Société Ahiasaf. Puis, M. M. N. Litensky, dans הצפירה (année XXIV, n° 20, du 4 février 1897, p. 91), y a ajouté, d'après des sources plus ou moins bien connues, dans son article דברים אחדים :

1° Le Pourim-al-Misriin, célébré en Égypte le 27 Adar, en mémoire d'une délivrance arrivée en 1524 (Voyez קורא הדורות de Conforte, Venise, 1724, p. 32 *b*-33 ; cf. Lamartine, *Histoire de la Turquie*, t. IV, p. 239) ;

2° Le Pourim que les Israélites de Hébron fêtent, pour avoir échappé (en 1741) aux exactions d'un gouverneur rapace qui exigeait de la Communauté la somme de 50.000 piastres (August Frankel, *Voyages*, t. II, p. 476) ;

3° Le 7 Tammouz, fêté à אוסטראה, en souvenir d'un fait heureux survenu en 1792 (הנשר de l'an 5624, n° 25).

En dehors de ces deux derniers, que je n'ai vu mentionner nulle part ailleurs, D. Kaufmann, dans cette Revue (t. XXXII, 1896, p. 129), après avoir cité les nomenclatures des Pourim faites par Zunz (*Ritus*, p. 127 et s.) et M. Simonsen (*Monatsschr.*, XXXVIII, p. 524 et s.), joint à ces listes le Pourim de Narbonne qui se célébrait pour commémorer le 21 Adar 4996 (1236).

Je n'omettrai pas les Pourim de Chérif et Borghel, indiqués dans le Bulletin mensuel de l'Alliance israélite universelle du 1er janvier 1891.

Pour faire suite à cette série, les Pourim de Gumeldjina et de Tibériade illustrés dans mon *Yosef-Dáath* (Andrinople, 1888, n° 13,

pp. 195-97 et n° 20, 306-9), ainsi que pour compléter les renseignements donnés à ce sujet par la *Jewish Encyclopedia* (s. v. Pourim), je me propose, dans les lignes suivantes, de communiquer mes nouvelles informations à propos des Pourim d'Orient, puisées à des sources inédites (les n°s 2, 3 et 8 sont dus à M. S. I. Rozanès de Roustchouk et le n° 7 au même ainsi qu'à M. Alhalel, directeur de l'École de l'Alliance israélite à Haskeuy) :

1° Angora. On y célèbre non seulement la fête du 11 Iyyar, déjà connue et que l'on appelle Pourim de Abáza (pendant lequel on récite le Ps. CXVIII), mais aussi deux autres dates, en souvenir du démenti infligé à des accusations de meurtre rituel : *a*) le 14 Tammouz, que l'on nomme Pourim del Turkito (« un enfant turc » disparu et retrouvé), avec récitation du Hallel complet (Ps., CXIII-CXVIII) ; *b*) le 21 Eloul, appelé Sari-Kiz (« fille jaune » égarée et après coup, reconnue), dans (ou avant ?) lequel on lit (des extraits ?) du Rituel des quatre jeûnes. De ces cérémonies, qui sont en train de tomber en désuétude, il ne reste que l'usage de la suppression des Tahnounim dans la prière de ces trois jours. Les premières années de la célébration de cette fête n'ont pas été indiquées par mon correspondant.

2° Belgrade, où le 19 Sivan il est défendu de jeûner, de réciter les Tahnounim et de prononcer des prières funèbres parce que ce jour-là, en 1822, les Israélites de cette ville, exposés, d'un côté, aux boulets du prince serbe Michel Obrénowitz, qui bombardait la citadelle, et, de l'autre, à la canonnade du commandant turc qui lui ripostait, purent s'évader à Zemlin, qui est tout près.

3° Bosna-Seray ou Serajévo, où le 4 Marhesvan est marqué par l'absence des Tahnounim dans le Rituel, à cause du fait suivant. En 1807, un Juif apostat ayant été tué, le gouverneur de Sérajévo, Ruchdi Pacha, accusa de ce meurtre les Juifs, dont il mit en prison le grand rabbin avec les neuf notables, en vue de leur extorquer d'énormes sommes d'argent. Un samedi matin, 4 Marhesvan, juste au moment de la lecture de la section de Noah, on vint au temple informer les fidèles que leurs frères incarcérés, n'ayant pas payé la rançon exigée, allaient être pendus le jour même. L'office matinal fut interrompu et, parmi les pauvres Israélites qui couraient à la recherche d'un moyen de salut, il y en eut un qui vint trouver au café ses amis turcs, qu'il engagea, par des promesses pécuniaires, à sauver ses coreligionnaires en détresse. C'est un vieillard du nom de Hassan qui, avec ses camarades, prit la noble initiative de cette délivrance ; ils se rendirent à la prison où il mit en liberté les pauvres Juifs, en dépit de Ruchdi Pacha.

4° Candie, dont le Pourim, célébré le 18 Tammouz, est motivé par Elie Capsali dans un mémoire publié par M. Abr. Berliner dans une petite collection d'actes hébraïques, in-8°, pp. 1-16, sans indication de date ni de lieu d'impression ; cette collection est peu connue et a, par conséquent, l'intérêt de l'inédit. La copie en figure dans notre pièce n° 1. En voici l'analyse :

Dieu a opéré un miracle en notre faveur — écrit E. Capsali en un style tout émaillé de fleurs hébraïques — dans les circonstances suivantes :

En 1538, la guerre éclata entre Suleïman, sultan de Turquie, et la république de Venise, qui envoya à Candie, comme Proviseur de l'armée, Messer Juan Muro, accompagné de mercenaires appelés *Soldati*, qui s'occupèrent à fortifier la ville, à ouvrir des tranchées, à construire des tours et des bastions. Les Juifs aussi furent tenus de collaborer personnellement à ces corvées, mais le travail qui leur fut imposé fut relativement léger, grâce à la bienveillance du Proviseur, du sénateur vénitien Duc Messer Antonio di Molo, du sous(-proviseur ?) Marco Antonio Trévésino et des Conseillers, qui nous protégeaient contre nos calomniateurs.

Au milieu de ces troubles, venait d'expirer le jeune et généreux connétable de notre Communauté, Sabetay Cusin, fils de Léon Rofé, dont on me nomma successeur. J'acceptai cette lourde charge, et même sans aucune rétribution, quoiqu'on voulût m'accorder des honoraires, sur la proposition de Juda Rofé et d'autres notables. Je remplis donc gratuitement les fonctions de connétable, avec un grand succès, pendant quatre ans, à partir de Hanoucca 1538, tant que dura la guerre.

Le 16 (17 ?) Tammouz de la même année, un dimanche, à l'aube du jour, le Proviseur intima aux Juifs l'ordre de venir travailler aux tranchées, parce qu'une attaque des Turcs était imminente. Après avoir tenté inutilement de faire ajourner ce travail, incompatible avec le jeûne de ce jour, nous envoyâmes à la corvée nos hommes, en leur permettant de déjeuner, et ne laissant dans le ghetto que les vieillards, les femmes et les enfants, ce qui tourna plus tard au bien de la communauté. Pendant que j'étais au bazar, où j'achetais des vivres pour nos ouvriers, le bruit se répandit que des espions turcs avaient pénétré dans la ville et que même ils étaient recélés par les Juifs, que l'on accusait d'être de connivence avec l'ennemi, et qu'une foule compacte et armée jusqu'aux dents, accourue de la ville et des villages d'alentour, et avide de saccager la juiverie, menaçait d'exterminer.

J'étais occupé à chercher du pain pour nos pauvres coreligionnaires qui travaillaient, lorsque cette cohue, m'ayant aperçu, se mit à hurler et à me dire : « En ta qualité de Docteur des Juifs, tu vas nous accompagner et les obliger par l'anathème à nous livrer les espions. Je consentis avec plaisir à leur demande, me promettant d'agir avec ruse, et dès que je fus entré au ghetto, je menaçai de l'excommunication et de la confiscation des biens tous ceux qui, à bon escient, ne révélaient pas la retraite des pré-

tendus espions ottomans. D'un autre côté, j'excitai furtivement les femmes à gémir et à pleurer de toutes leurs forces, ce qu'elles firent d'une voix assourdissante, de sorte que la prévision du prophète (Ezéchiel, VIII, 14) sur les « femmes qui pleurent le (mois) Tammouz » se réalisa malheureusement à la lettre. Malgré cela, la foule se livrait à un pillage effréné dans tous les coins et recoins du ghetto, ce dont je prévins sur le champ, par l'entremise d'un ami chrétien, le Proviseur, qui surveillait le travail des fortifications et qui accourut au ghetto, accompagné de ses mercenaires armés et laissant dans le désespoir les ouvriers juifs, qui ne savaient où s'enfuir et quel sort était réservé à leurs familles.

Sur mes instances, le Proviseur tâcha d'abord avec douceur de calmer ces forcenés. N'ayant obtenu aucun résultat par son ton persuasif, il ordonna à ses Lombards de tirer contre les meneurs, ce qui les mit en fuite, non sans avoir laissé derrière eux de terribles ravages. Les agitateurs voulaient même sévir contre certains vieillards, femmes et captifs amenés dans notre ghetto, où nous les avons rachetés et que l'on accusait d'espionnage. Le Proviseur, devant lequel on amena ces pauvres gens tout ensanglantés, les fit mettre en prison pour apaiser la foule, et le lendemain il les relâcha.

C'était vraiment un fait providentiel que, pendant ces troubles, nos jeunes gens fussent occupés dans les tranchées. Autrement, exaspérés par les sévices dont ils allaient être témoins, ils se seraient inévitablement livrés à des représailles, ce qui aurait amené un combat acharné entre les deux camps et l'extermination complète de notre juiverie.

Le fait d'avoir échappé au carnage constitue donc un miracle, que j'ai proposé de célébrer tous les ans, le 18 Tammouz, aux membres de notre Communauté, à la tête desquels étaient vingt-cinq notables, convoqués par moi au temple, le samedi, 1er Tammouz de l'an 1546. Ma proposition fut acceptée à l'unanimité et le Pourim institué. Sur le désir exprimé par le vénérable vieillard Moïse Dalmédigo Hasbani (?), je composai même, comme les autres rabbins, mes collègues, une Mi-Kamokha [1], qui se trouve enregistrée dans les Rituels de notre grande synagogue et de certains particuliers.

D'autres bienfaits divins dont nous avons été l'objet tant qu'a duré la guerre, spécialement lorsque Freschia fut assaillie par les Turcs, auxquels nous avons échappé grâce aux mercenaires qui montaient la garde autour de nous, ainsi que la façon dont nous avons été préservés des affres de la famine qui a sévi durant deux années successives, se trouvent enregistrés dans les archives de la Chancellerie de la République, comme dans mon ouvrage historique appelé *Hasdé Adonaï* (bienfaits de l'Éternel), qui comprend cinquante-deux chapitres, chiffre égal à la valeur numérique des lettres de mon nom אליהו. Le 11 Tammouz 1546, de la section de Pinehas. Signé : Élie Capsali, fils d'Elkanah.

1. A l'imitation d'un poème, commençant par ces mots, de Juda Halévi, adopté dans le Rituel portugais du Pourim d'Esther.

5° Pourim de Gumeldjina (anciennement Comargena), près d'Andrinople, vulgairement appelé « Pourim de los Ladrónes » (des bandits), qui, jusqu'environ 1865, se célébrait en souvenir du 22 Eloul de l'an 5546 (?) 1786 (?) Voici d'après une relation des vieillards de cette communauté, consignée ailleurs (*Yosef Da'ath*, n° 20, pp. 308-9), l'origine de cette fête.

Le 11 Eloul (1786?), vers le soir, un certain Motuch Aga de Tokadjik (village voisin de Gumeldjina), révolté contre l'autorité du gouverneur (Ayan) de cette dernière ville, Ali Effendi, vint, accompagné d'environ cinq mille montagnards, armés de lances et de verges (sopa), pour emporter Gumeldjina d'assaut. Le séditieux y entra à l'improviste et s'empara des forteresses, où il planta le drapeau de la rébellion, et de la hauteur desquelles il lança des flèches contre la garnison de l'État qui se trouvait en dehors de l'enceinte.

Pendant les onze jours que dura le combat, les malheureux Israélites qui restèrent dans la ville essuyèrent mille avanies de la part des insurgés qui l'occupaient. Leurs femmes se cachaient dans les cavernes pour préserver leur honneur, pendant que les hommes s'armaient pour aider les révoltés à combattre la garnison, en même temps qu'ils leur fournissaient des munitions, voire profanaient le samedi pour leur préparer le repas et du pain. Un certain Hakham Jacob se distingua, en cette occurrence, par les gratifications qu'il prodigua généreusement aux acolytes de Motuch pour les rendre favorables à ses coreligionnaires, qui, de leur côté, se réunissaient pour prier dans le temple et faisaient aux pauvres d'abondantes aumônes.

Dans cet intervalle, une bombe lancée par les assiégeants vint blesser Motuch, que les femmes juives furent tenues de bercer comme un enfant, afin d'assoupir les douleurs atroces que lui causait sa mortelle blessure.

D'autre part, une certaine Eminé Hanoum, pour mettre fin à cette crise, s'ingénia à jeter du haut des murs, au milieu de la garnison assiégeante, un billet portant ces simples mots : « la paix est faite ». Les assiégeants, croyant que ce billet partait du camp des mutins, qui auraient ainsi exprimé le désir de capituler, leur crièrent de venir recevoir leur accolade. Les assiégés, à leur tour, crurent que le gouverneur Ali Effendi était tué et que la garnison invitait Motuch à prendre sa place. Aussi décidèrent ils de se rendre, mais à mesure qu'ils sortaient de la porte, l'un après l'autre, ils eurent la tête tranchée par la garnison, qui, après avoir repris possession de la ville, trouva Motuch dans son berceau et le tua.

Les souffrances des Israélites ne finirent pas avec la guerre. Les vainqueurs les accusèrent d'avoir donné refuge et entretien aux insurgés. A force de présents, les Juifs arrivèrent à calmer la garnison irritée et en souvenir de cette double délivrance, נס בתוך נס, comme le dit la Romance ci-après, instituèrent un Pourim, le 22 Eloul, qui probablement (toujours d'après la même romance) coïncida la première fois avec un lundi. Jusqu'environ 1865, les Israélites de Gumeldjina fêtaient tous les ans ce jour, surtout par le chômage des affaires. Depuis l'arrivée à Gumeldjina d'autres Israélites, qui venaient faire le commerce les jours de foire et ne respectaient pas le chômage de ce jour quand il coïncidait avec la foire, les habitants originaires de cette ville, pour ne pas laisser les étrangers en bénéficier seuls, cessèrent d'observer le repos institué, et se contentèrent de distinguer ce jour férié par la suppression des Selihoth la nuit et des Tahnounim pendant l'office matinal, ainsi que par la récitation du Ps. XXII.

A cette occasion, le rabbin de cette ville, Daniel de Avla (Avila?), qui y est enterré et qui ne brillait pas par son savoir poétique, composa, avec une Meguilla qui est restée inachevée, une poésie alphabétique, d'une grande platitude, en judéo-espagnol, qui contient d'autres détails et dont le refrain est traduit de celui du Piout « Ahoth Ketana », inséré dans le Rituel Sephardi de la nuit de Rosch-Haschana. Je donne ici la transcription et la traduction de ces vers, dont l'original constitue notre pièce n° 2.

1. A אל אחד, à él alabad,
Complímiento de año, mes de píedad,
Con vozes grandes à él load,
Empezó el año y sus bendícíones.
2. Once en Eloul llevímos צער,
Veínte y dos en él se abrío שער,
Saludando van por puertas y צוהר ; Empezó...
3. Vínieron al קהל dia de lunes,
Antes de este día tuvíeron אונס,
Viéron los Judíos נס בתוך נס ; Empezó...
4. Grande ישועה esta צהלה,
De אל חי קדוש fué esta גאולה,
Con mucha alegria díjeron תפלה ; Empezó...
5. Díeron הודאות en ח"י ברכות,
הגומל hízíeron צבור y תינוקות,
שמן למאור y sus צדקות ; Empezó...
6. הודו לה' díjeron con muchas vozes,
El קהל está claro con muchas luzes,

Las מצות mercaron con muchas risas; Empezó...
7. Vinieron las אומות à saludarmos,
Cierto que del Dío חי nos espantamos,
Hizo maravilla de no dejar matarmos; Empezó...
8. זכות de los chícos ésto los mamparó,
Respondieron אמן con mucho llóro,
No dejeís baldar תלמוד תורה cláro; Empezó...
9. Hakham del צבור múcho el meldó,
Su intencíon posó al patron del múndo,
Contentad à él, y mucho creéldo [1]; Empezó...
10. Tambien תענית ellos hízíeron,
Y las sus famíllas mucho rogaron,
Al Díos que es uno ellos llamaron; Empezó...
11. Ya querían salír por calles y campos,
No dejaron salír los malos espínos,
Tenián desmayos y muchos termínos; Empezó...
12. כבוד de las נשים el Díos les guardó,
Sus buenas cogetas mucho les mamparó,
Teneldo [2] por seguro despartir [3] dínero; Empezó...
13. Las flamas del fuego רשות no tuvieron,
מלאכים de los cíelos lo amataron [4],
Al קהל קדוש todos se apañaron [5]; Empezó...
14. Mírad mís hermanos, no tengais enemistad,
En una hábla אחדות atád,
Unos à los ótros enójos empresentad; Empezó...
15. No dígaís ahóra ya vímos salvacíon,
באשמרת הבקר haced la oracíon,
De voluntád decilda [6], vereís sí hay mas pasíon; Empezó...
16. סולת con apreto tambíen despartíeron,
בסבר פנים lo poco lo recíbíeron,
Muchos días à poco ellos comíeron; Empezó...
17. עוד se consejaban los malos soldados,
חכם Jacob venía les daba ducados,
No míró dínero en seer escapados; Empezó...
18. פודה ומציל rey encoronádo,
Les baldó consejo que ívan pensando,
אליהו הנביא nos víno, por bien enmentádo; Empezó. .
19. צדיק el es uno, Díos de la altúra,
Nos dió mucha fuerza por buena ventúra,

1. Creedlo.
2. = tenédlo.
3. = repartir.
4. = apagaron.
5. = reunieron.
6. = decidla.

Los soldados eran muy mala natura; Empezó...

20. Cuanto mal había, el grande lo culpó,
La noche los mandó, al día se súpo,
En ninguno de nosotros harina se topó; Empezó...

21. Repóso no tuvímos ni una hora,
Tambien no nos dejaban lavar la cára,
La noche contaban hora por hora; Empezó...

22. Santo y bendicho[1] él, túvo cárgo,
A los once días nos rigmío[2] en luego,
El que harbó[3] יהודים, presto se ahogó; Empezó...

23. תפילה hagámos al Díos todo Israël,
Nos quíte de ansía, nos mánde el גואל,
Cantarémos cantar nuevo בבנין ההראל,
Empezó el año y sus bendíciones.

TRADUCTION.

1. Louez Dieu unique et vivant, (quand) l'année finit (pendant) le mois de piété[4], exaltez-le à haute voix, l'année a commencé avec ses bénédictions...

2. Le onze Eloul nous avons subi des tourments, le 22 du même (mois) a été ouverte la porte[5], on saluait par portes et fenêtres; l'année .

3. On est venu au temple le jour du lundi; avant ce jour-là ils ont eu une entrave[6], les Juifs ont vu (= constaté) un miracle doublé d'un autre miracle[7], l'année a commencé...

4. Cette allégresse (provient) de la grande délivrance, le Dieu saint et vivant a produit le salut; avec une joie immense ils ont dit la prière; l'année...

5. Des actions de grâces ont été récitées dans les dix-huit bénédictions[8]; (la prière) Haggomel[9] a été dite par le public et (même) par les enfants, (qui ont offert) de l'huile pour le luminaire (et des dons pour) l'aumône; l'année...

1. = bendito.
2. = salvó.
3. = herió.
4. Eloul, qui est considéré comme le préambule de Rosch-Haschana et de Kippour
5. De la ville ou de la miséricorde divine (cf. l'expression שערי רחמים)?
6. Ou calamité? Dans la dernière de ces deux hypothèses, le sens est simple et le mot אונס aura été employé ici, pour le besoin de la rime, à la place d'un autre plus convenable. Si l'on admet la première, cela pourrait signifier que le 22 Eloul 5546 (?) ne coïncidait pas avec un lundi et que, au lieu de fêter le jour même de la délivrance, l'on en aurait ajourné la célébration à cause d'un empêchement (אונס) quelconque, jusqu'au lundi suivant.
7. La double délivrance du pouvoir des insurgés et de la garnison.
8. Le Schemoné-Esré.
9. Prière récitée par ceux qui sont délivrés d'une maladie ou de la prison, ainsi que par les voyageurs de retour de leurs pénibles migrations.

6. Grâce à Dieu, dirent plusieurs voix, le temple est illuminé par un grand nombre de lumières, la (participation) aux cérémonies religieuses a été achetée avec des éclats de rire ; l'année...

7. Les non-israélites sont venus nous féliciter, certes nous craignons le Dieu vivant, il a opéré le miracle de ne pas nous laisser tuer ; l'année...

8. Le mérite des enfants les a protégés, (car) ils répondaient Amen (aux prières) en fondant en larmes, ne laissez (donc) pas chômer le brillant Talmud-Tora ; l'année...

9. Le rabbin de la Communauté a lu assidûment, il a mis son espoir en (Dieu) maître du monde, contentez-le et croyez en lui avec ferveur ; l'année...

10. Ils ont aussi jeûné, et leurs familles ont beaucoup prié, elles ont invoqué Dieu, qui est unique ; l'année...

11. Ils voulaient bien se promener dans les rues et les champs, (mais) les mauvaises épines (= les ennemis) ne leur permettaient guère de sortir, (aussi) avaient-ils des accès de défaillance et de fièvre ; l'année...)

12. Dieu a préservé l'honneur des femmes, (c'est) leurs bonnes collectes (d'aumônes) qui leur ont servi de rempart, soyez sûrs (de l'efficacité) de la distribution d'argent (aux pauvres) ; l'année...

13. Aux flammes ne fut pas donnée la permission (divine de brûler), les anges du ciel éteignirent l'incendie, tous (les membres de la communauté se réunirent dans le temple saint ; l'année...

14. Voyons, mes frères, ne nourrissons pas de haine, en un mot liez-vous par la concorde, pardonnez-vous vos offenses réciproques ; l'année...

15. Ne vous dites pas : maintenant nous avons vu la délivrance (il n'y a plus besoin de s'inquiéter ni de prier), avant l'aube du jour faites la prière, récitez-la de bon gré et vous verrez s'il y a plus de souffrances ; l'année...

16. Dans la détresse on a distribué (aux pauvres ?) de la farine fine ; ils l'ont acceptée, si peu qu'il y en eût, de bonne grâce ; pendant plusieurs jours ils ont fait maigre pitance ; l'année...

17. Encore se concertaient les méchants soldats, le rabbin Jacob vint et leur donna des ducats, peu lui importait la monnaie pourvu que (ses coreligionnaires) fussent sauvés ; l'année...

18. Sauveur et rédempteur est le roi couronné (= Dieu), il a déjoué le plan qu'ils avaient concerté, le prophète Elie de bonne mémoire nous est venu ; l'année...

19. Juste est le Dieu unique dans le haut (du ciel), il nous a accordé une grande force (qui fut) de bonne augure, les soldats étaient d'un détestable caractère ; l'année...

20. Tout le mal qu'il y avait provenait du grand (Motuch ?), il les envoya la nuit et on le sut le jour, chez aucun de nous il n'y avait de farine ; l'année...

21. Nous n'avons pas eu même une heure de répit, on ne nous laissait

pas même laver notre visage, la nuit ils calculaient heure par heure ; l'année...

22. Le Saint, béni soit-il, a pris soin, à la fin de onze jours il nous délivra sur le champ ; qui a battu les Juifs s'est vite éteint ; l'année...

23. Tout Israël, faisons des prières à Dieu, qu'il nous tire de l'angoisse et qu'il nous envoie le Messie, nous chanterons un nouveau chant lors de la construction du temple ; l'année a commencé avec ses bénédictions.

6° Le Pourim Saragossi comporte une *Meguilla*, traduite ailleurs (*Revue des Ecoles de l'Alliance Israélite*, juillet-septembre 1901, n° 2, pp. 148-152) et dont l'original hébraïque inédit (nous le donnons ci-après, pièce n° 3), au lieu de venir en Orient directement d'Espagne, y est arrivé, d'après une conjecture de M. S. I. Rozanès, par la Sicile. Pour ce qui concerne la vraie date de l'événement qu'elle raconte, j'incline vers celle de 1420, qui cadre singulièrement bien avec la situation précaire, créée aux Juifs par les persécutions de l'archidiacre Ferrand Martinez en 1391 et de Fray Vicent Ferrer (1411-13). Le renégat Hayyim Chami ou Marcos est le digne émule de Paul de Santa-Maria de Burgos et de son élève Jérôme de Santa-Fé. Aux villes où ce Pourim est fêté ajoutons celle de Janina, où se trouvent, me dit-on, de nombreuses familles de Saragosse. Quant à celles qui le célèbrent à Constantinople, en voici les principales : Bar-David, Ben-Chuchan, Besso, Bosnali-Béhar, Casez, Cortès-Habib, Pinehas (?), Romano.

7° Widdin, où l'on fête (au mois de Marheschvan) le dimanche et le lundi qui suivent le samedi de la section Lech-Lecha. C'est, dit-on, pour commémorer l'heureux événement que voici. Selon le métropolite bulgare, Suffurin de Vratza, Osman, nommé Passvanoglu ou Passvandjik, naquit à Widdin en 1758. Son père, Omar, seigneur féodal dans la région de cette ville, s'étant insurgé contre le gouverneur Malik Pacha, en fut puni par la perte de ses propriétés. Osman s'enrôla dans le régiment des Bachibouzouks, pendant la guerre austro-ottomane de l'an 1782, ce qui lui valut la restitution du patrimoine paternel. Cependant, pour assouvir la rancune héritée de son père contre le Pacha de Widdin, il recruta un millier d'Arnautes, de Kirdjalis et de Janissaires en 1794. Le Sultan ayant expédié contre lui, en 1796, environ 40.000 fantassins, sous les ordres de Mustapha Pacha, Beyler-Bey de Roumélie, Passvanoglu lui en opposa 80.000, battit l'armée ottomane et conquit même les villes de Vratza, Nicopolis, Sistov, Roustchouk, Sofia, Nich et Kladova. En vain l'armée ottomane revint à la charge, au printemps de 1799, avec 150.000 fantassins, en vain les Turcs

assiégèrent, pour la troisième fois, Widdin en 1800 ; tout fut inutile. L'armée de Passvanoglu, sous les ordres de Kara-Mustapha, fit même une incursion dans la Valachie, où elle s'empara des villes de Tchernovitz et Crajova, qui ne furent rendues à la Turquie qu'après la nomination de Constantin Ypsilanti comme voïvode de la Valachie.

Sultan Sélim III, voulant introduire des réformes dans son pays, fit la paix avec Passvanoglu et le reconnut comme gouverneur à vie de Widdin, avec le titre de Pacha à trois queues. La paix fut fatale à ce héros. En effet, ses mercenaires, ennuyés du chômage sans profit qui succéda à des années de troubles lucratifs et de pillages, désertèrent sa cause et s'enfuirent un à un. Le Sultan, en apprenant le vide qui s'était ainsi fait autour de Passvanoglu, lui envoya des cadeaux, parmi lesquels une épée empoisonnée, qui inocula le venin dans la main de celui-ci au moment où il voulut en essayer le tranchant. Le médecin juif, nommé Cohen de Salonique, qui était à son service, accourut et conseilla de lui couper la main, avant que le poison se propageât dans le corps entier, ce que le Pacha refusa de faire, en disant : « Je préfère mourir plutôt que de voir trancher cette droite qui a accompli tant d'exploits. »

Le bruit se répandit dans la ville qu'il avait expiré et l'on accusa de sa mort le Hekim-Bachi Cohen, de connivence avec ses coreligionnaires, ce qui servit de prétexte à un ramassis de vagabonds pour saccager le ghetto, et aux Agas pour concerter le meurtre de tous les Juifs. Heureusement, Osman n'était encore qu'agonisant et il eut le temps, ayant entendu ce qui se passait dehors, d'appeler ses conseillers et de les convaincre de l'innocence des Israélites, qu'il sauva ainsi d'un danger imminent.

Cette délivrance était autrefois fêtée, non seulement par le chômage et l'envoi d'aumônes aux pauvres, mais aussi par des excès de boisson, ce qui lui a fait donner le nom de « Pourim de los borrachones » (des ivrognes). Quant à la date de cet heureux événement, il y a divergence entre Suffurin et le récit juif. D'après le métropolite bulgare, il aurait eu lieu le 5 février 1807, qui coïncida avec un lundi, 3 Adar I, 5567. La tradition israélite, au contraire, le fixe aux 9 et 10 de Marheschvan 5567 (= 22 et 23 octobre 1806), lendemain de la lecture sabbatique de Genèse, XII-XVII, comme nous l'avons rapporté en commençant : on aimait trouver, dans la Haphtara de cette section, au mot עצמה (Isaïe, XL, 29), une allusion au nom de Passvanoglu (Osman).

Voici maintenant la version de M. Alhalel :

Pazvantoglou est le fils d'un certain Omar, Slave de Bosnie, converti

au mahométisme. Cet homme vivait à la fin du XVIIIe siècle. Dans une guerre contre l'Autriche, il se distingua au service du Sultan, lequel, pour le récompenser, lui fit don de deux villages des environs de Widdin, avec le titre de Bach-agha. Cependant le Bach-agha Omar, s'étant un jour pris de querelle avec le Pacha de la ville, se laissa aller à insulter le gouvernement et la religion musulmane. Il fut disgrâcié, ses biens furent confisqués, et il mourut pauvre on ne sait où.

Son fils Osman s'était enfui avec lui. Il s'engagea dans une bande d'Arnautes et de Kirdjalis, gardant soigneusement son *incognito*. Il intervint dans une bataille entre les soldats du gouvernement et des insurgés, et aida les premiers à battre les seconds. Il se fit alors connaître. Sultan Sélim III lui rendit ses biens et ses titres.

A cette époque (1790), le gouvernement ottoman s'efforçait de débarrasser le pays de toutes les bandes qui l'infestaient. Osman (Pazvantoglou), qui avait été le chef des Kirdjalis, dut se mettre à la tête de ses partisans et repousser les attaques du gouvernement. Son armée était nombreuse. Il s'empara de la ville, dont il fit périr tous les notables, et étendit son influence dans les environs. Plusieurs fois, l'armée du gouvernement vint assiéger Widdin, qui résista à tous les assauts. Pazvantoglou lutta ainsi contre la Turquie jusqu'en l'année 1806. A ce moment, la Turquie fut envahie par les troupes russes. Alors Pazvantoglou fit sa soumission et alla se battre contre les Russes. Il mourut peu de temps après à Widdin. Il fut enterré dans une mosquée, où on lui a élevé un mausolée.

Pendant tous ces désordres, les Israélites eurent longtemps à souffrir. Ils furent donc heureux de la fin de cette aventure. C'est pourquoi ils en gardent le souvenir, en déclarant jour de fête l'anniversaire de la date de la soumission de Pazvantoglou.

On célèbre encore à Widdin, le 2 des mois Adar I et Adar II, la conclusion de la paix (1878), après la guerre turco-russe dont nos coreligionnaires de Bulgarie ont eu à souffrir.

Les deux Pourim de Widdin dont il vient d'être question n'y sont commémorés de nos jours que par la suppression des Tahnounim dans la prière.

En dehors de ces Pourim de communautés, il me reste à en signaler encore deux qui ne sont fêtés que dans le sein de deux familles, l'une rabbanite et l'autre caraïte, pour commémorer des aventures survenues à leurs chefs respectifs :

I. Celui qui est célébré par la famille Méyohas (ou Yohassin) de Jérusalem et dont on ne m'a dit ni la date ni l'origine.

II. Le Pourim fêté par la famille caraïte Yérouschalmi de Constantinople, le 1er Schebat, tous les ans, en souvenir de la délivrance de son ancêtre à Damas (quand ?), où il avait été mis en prison, à

la suite d'une calomnie, avec ce mot ironique proféré par les gendarmes de police : « Tu ne pourras recouvrer ta liberté que le jour où tes souliers de maroquin auront vieilli », ce qui équivalait à l'annonce de nombreuses années de captivité Pour réaliser ce mot à la lettre au plus tôt possible, il changea ses bottes en vases de nuit, ce qui les fit vieillir à bref délai en raison de l'usage fréquent qu'il en faisait, et il fut mis en liberté.

Constantinople, mai 1907.

ABR. DANON.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

PIÈCE N° 1.

מאמר לר' אליהו קפשלי.

תקנה שתקנו בעד י"ח בתמוז, להיות יום ששון ושמחה ושלא לומר בו תחנה ושלא ליפול בו על פניהם.

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו זה אלי ואנוהו אלהי אבי וארוממנהו

לא אמות כי אחיה ואספר מעשה יה:

אודה ה' בכל לבב אשר הפליא חסדיו לי
אשר הציל וגם האציל קהלתי ומקהלתי

תכתב זאת לדור אחרון ועם נברא יהלל יה אתיא ותמהיא די עבד עמנא אלפא[1] עולאה שפר קדמי להחויה. לדעת כי בשנת הרצ"ח נפלה מלחמה עצומה בין מלכות ויניזיא הרמתה ירום הודה ותנשא מלכותה ובין שולטאן סולימאן מלך תוגרמה. ובימים ההם שלחו מויניזי"א בקנדיא"ה את השר הטפסר הישר והמאושר מישי"ר זוא"ן מור"ו לבו כלב הארי ומנו אותו למסדר כולל רצוני לפרוידי"דור על המלחמה ועמו יד רמה מהשכירים הנקראים שולד"די לחזק את בדק העיר ולבנות חומותיה. בימים ההם מהומות רבות על כל יושבי הארץ והארץ היתה תהו ובהו ומדי יום ביומו היו יוצאים הגוים לבנות

1. אלהא.

בחומות ולעסוק בבנינים. מהם לחפור חפירות ולהסיע אבנים ומהם עושים מגדלים ובשטוני"א גבנונים ומהם מחריבות התפלות והבתים להוציא קורות ואבנים ולעשות כל צרכי המלחמה כי על פי הפרווידי"דור היתה שומה. גם את היהודים העמיד על משמרותם כדרך יום כה וכדרך יום כה אחת הנה ואחת הנה: הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל וה' נתן את חן העם הזה בעיני הפרווידי"דור הנזכר ובעיני הדוקו"ס מיש' אנטוניי"ו דמו"לא מזקני ארץ ווינזי"א ושועיה ואצילית ובעיני התם והישר מישיר מארקו אנטונ"יו טריוי"זן הסגן ובעיני היועצים והיו חוסים וחומלים עלינו ויטו אלינו חסד ונהגונו בחמלה וברחמים ולא הכבידו עולם עלינו אלא צו לצו צו לצו קו לקו קו לקו זעיר שם זעיר שם. ועם היות שהמון העם וצרי יהודה ובנימין ינטו על שמאל ועל ימין והיו עויינים את היהודים האומללים. ויתנו אותם כמרגלים ומעלילים אותנו עלילות דברים אשר לא חשבנו ולא דמינו ולא עלתה על לבנו ואכלו קרציהון די יהודיא. מכל מקום השררה יר"ה בחכמתם ובתבונתם ובישרתם לא שמו לב לדבריהם וישליכו אותם מאחרי גופם ולא הטו את אזנם ולא שמעו ולא שתו על לבם.

ובימים ההם היה קונדושטאב"ולו בקהלתנו יע"א חמד בחורים ונזר החברים בחור כארזים מראהו כלבנון הח"בר שבתי קוזי"ן ז"ל בה"כר ליאון הרופא יצ"ו ונדיב וותרן בממונו בכל צרכי הקהל היה ומשתדל בצרכי הצבור באמת ובעו"ה לא עברו ימים מועטים אחרי הכנסו בשרות הנז' וחלה את חליו אשר מת בו וחיים לרבנן ולכלהו ישראל שבק. ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירוץ לפני אהב הקהל הקדוש אשר אהב אהבת נפשו אהבת עולם בערב, אהבה רבה בבקר, בבקר בבקר העירותי אזן לשמוע בלימודים. כי עלי שמו הק"ק יצ"ו פניהם ואותי יום יום ידרושון ויפתוני בפיהם ובלשונם יתחננו לי לקבל עלי השרות הנז' כי ראו שהזמן גרמא והיו צריכים לאיש אמת לצאת ולבא לעבוד עבודתם ולעמוד לפני העדה לשרתם. ועם היות שהיו שנות חרום וידעתי היטב ידעתי שהיה בדבר טורח רב ועמל מרובה והוצאת ממון ואולי גם סכנה ומן הדין לא היו יכולין להכריחני להכנס בשרות הנז' כפי התנאים שבנינו, מכל מקום אנכי לא מריתי אחור לא נסוגותי ונעתרתי לבקשתם וכההיא דפ' כל כתבי דאמר ר' יוסי מימי לא עברתי על דעת חברי יודע אני שאיני כהן ואם אומרים לי חברי עלה לדוכן אני עולה ע"כ ומעתה הלא דברים ק"ו ומה על דעת חבריו אין לו לאדם לעבור ק"ו בן ק"ו על דעת קהל קדוש ועיר ואם בישראל. גם את זה לעומת זה עשה האלקים וזכרתי ההיא דפ' השוכר א"ה דדריש התם מאי שנא גבי אברהם דכתיב כן תעשה כאשר דברת ומאי שנא גבי לוט דכתיב ויפצר בם מאד ומשני א"ר אלעזר מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול ע"כ ומיניה איכא למילף אם לגדול אין מסרבין לגדולים על אחת כמה וכמה. סוף סוף שני המאמרים היקרים הללו תמכו בידי מזה אחד ומזה אחד קורא אני עליהם יעמדו יחדו ויהיו

ידי אמונה. ולאהבת השי"ת ראשונה ולאהבת הקהל הקדוש באחרונה היטיתי שכמי לסבול העול הנז'. אמרתי הנני הנני אל הקהל אשר קרא בשמי.

והגם שמעתי הנעלה מהר"ר יודא רופא וקצת מהנכבדים יצ"ו יעצו שראו לתת לי שכר מיוחד חוץ מהנהוג לא אביתי שמוע. ובזאת נאותתי להם לעובד חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאן ניהו אבי הלא הוא אבינו קנינו הוא עשנו ויכוננו לתת שכרי אתי ופעלתי לפניו. ומחנוכה הרצ"ח התחלתי ונכנסתי בעובי הקורה. ולא כשיבא מכישורא אלא בכל לבבי ובכל נפשי לא אצלתי את עצמי מכל טורח ועמל וכל ימי משך המלחמה ארבע שנים כשני שכיר ומעל גב זו שררתי בשרות הקונדישטב"לריאה הייתי ביום אכלני חרב וקרח בלילה ותדד שנתי מעלי וכמה ארפתקי דעדו עלי ומכלם הצלני ה'. ועם היות שאני לא הייתי ראוי לכל הגדולות ונוראות האלה, זכות הרבים וזכות אבותי הקדושים עמדו לי ובכל אשר פניתי הצלחתי נכנסתי לשלום ויצאתי לשלום חסד ואמת נפגשו צדק ושלום נשקו אך אמת ושלום היה בימי אין אליהו בא אלא להשים שלום. ויהי היום ט"ז בתמוז יום ראשון של שבת היה, ונהה נהי נהיה ובטרם יכיר איש ריעהו וכרוזא קרי בחיל מטעם הפרווידידור שישכימו היהודים מנער ועד זקן כל הקהל מקצה לצאת לחפור בחפירות. כשמוע אליהו וילך פניו באדרתו וצר לי על אודות חילול התענית. והארכתי מענית ורצתי לפני הפרווידידור ועניתי אליו והתחננתי לפניו לדחות את הגזרה ליום מחר ולא אבה שמוע. והנוגשים אצים לאמר כלו מעשיכם כי זיון התוגרמים היה עומד אז מאחרי כותלינו. ועם היות שלחלל התענית הנזכר ולאכל ולשתות בו פשוט היה אצלי יותר מבריתא בכותחא ואף אלו היה תענית יוה"כ הגדול והנורא תיתי לי אם הייתי מסתפק בו במקום הזה, מכל מקום כי היכי דנימטין שיבא מכשורא לא רציתי לעשותו לבדי עד שעשיתי קיבוץ על זה בב"ה הגדול. ויתיצבו פינות כל העם ויסכימו לחלל כל הנשים[1] הפושים במלאכה את התענית ולפרוע ביום אחר. ואנחנו חשבנוהו לרעה אלקים חשבה לטובה והקדים רפואה למכה וכדריש לקיש דאמר אין הקב"ה מכה את ישראל אלא אם כן בורא להם רפואה תחלה שנאמר כרפאי את ישראל וגגלה עון אפרים וכו'. ובתענית הנזכר בבקר בבקר השכימו כל היהודים ויצאו חוץ מהקהל לא נשארו בקהל כי אם הזקנים והנשים והטף. אז נסעתי מן המקום שהיו היהודים עובדים שם והלכתי למצוא להם לחם לאכל כי אין הלחם עוד בעיר ובהיותי בשוק שמעתי קול המולה כקול מחנה חיל ושוברו עמו נמצאו אנשים מרגלים וירדפו אחריהם ואין ויבקשו בכל העיר ולא מצאו. ויען אחד מצוררי היהודים ויאמר ראיתי אנשים כדמות תוגרמים נכנסים ונחבאים בקהל. כשמוע האנשים

1. האנשים.

ויחר להם מאד ויאמרו איש אל אחיו הראיתם כי יד היהודים עם התוגרמים הלא זה הדבר אשר דברנו מתמול שלשום ואך היהודים מתאנים הם לנו מה אנחנו מחרישים ומצאנו עון. וירוצו עם עצום ורב כל אנשי העיר והמגרש ורבים מהכפרים כלם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו בידו ובחמת כחם, המון שיחם ומר רוחם, רצו ונכנסו בקהל. ויקהלו ויאמרו הוציאו האנשים כי לחפור את כל הארץ באו אם אין את נפשיכם תחתם למות וכהנה וכהנה רבות עמהם לא תכיל הארץ את דבריהם, כי נתנו את עיניהם בממון היהודים ובבניהם ובבנותיהם, אין פחד אלקים כל מזימותיהם. ושלא לשם שמים היו מתכונים, אמרו לנו ונכחידם מגוי ושמם לא יזכר עוד.

ובהיותי בשוק מחפש למצוא לחם להוליך ליהודים העניים העושים במלאכה ראוני המון והמו כדובים עלי ויאמרו לי אתה הדוטור של היהודים תבא עמנו והתרים יוציאום אכינו. ואעש גם אני בערמה ועניתי להם כרצונכם כן אעשה כאשר דברתם עלי מחסורכם אל תדאגו כלל ויקחוני עמהם בשמחה וכשהחילותי להכנס בקהל הרימותי קולי ואקרא כל מי שראה המרגלים ולא יודיעני אלי יחורם כל רכושו. והייתי מתקרב אל הנשים ואומר להן בלאט קראו בקול גדול ובכו בחוזק והניחו להם ויחפשו אל תמנעו מהם דבר. ותצאן כל הנשים בפתחי בתיהן מתופפות על לבביהן ודמעתן על לחיהן בוכות וצועקות לעיניהם אל תשפכו דם נקי אל תגיעו בנו כי לא ראינו ולא ידענו מאומה ותהי צעקה גדולה בקהלת קאבדיאה אשר כמוה לא נהייתה ואז נתקיים בקהלתנו בעונותינו הרבים מאמר הנביא ע"ה נשים מבכות את התמוז.

והמון הגוים הנזכרים עשו אבר כנשרים ועלו ובאו בביתנו ובחדרי משכבנו ועל מטתנו ובתנורינו ובמשארותינו לא נשאר מקום שלא בדקו ולא הניחו ארגז שלא פתחו בחורי הבית העליונים ובחורי הבית התחתונים בעד החלונים באו כגנבים והחלו לחטוף ולטרוף קצת מהנכנסים ומי יאמר להם מה תעשו. וכראותי ההמון נמוג וילך יהלם וכל עוד שהיה הזמן עובר היו מרבים העם לבוא ולהרשיע, אמרתי הנה זאת הרעה מאת ה' מה אוחיל עוד, עוד מלתא בפי וזימן ה' אצלי גוי אחד אהובי ועל ידו שלחתי ואמרתי לפריוידידור הושיעה אדוני כי אפסוני מים עד נפש ואם אינך ממהר לבא דע כי כלנו מתים וחטאת עמך והפריוידידור היה נצב על היהודים העושים במלאכה וכאשר בא אליו המגיד כאיש מלחמות העיר קנאה ומהר ורכב על סוסו ויקח עמו גבוריו ושכיריו וירץ לבא בקהל. והיהודים האומללים העושים במלאכה כשמעם המעורע והמר, עורם כתנור נכמר ושערת בשרם נסתמר, כלו בדמעות עיניהם, וירפו ידיהם ורגליהם ויאמרו אם נבוא העיר והרעה בעיר, ואם נשאר הנה ויאספו עלינו והכנו והכחיד את שמנו מן הארץ, וינוסו לנפשם אחד הנה ואחד הנה במערות ובמנהרות ובמצודות משם צעק לבם אל ה' איש על ביתו ועל

בניו ועל בנותיו ותעל שיעתם אל האלקים מן העבודה כפשוטו וכמדרשו. ויהי בבואו הפריוידידור בקהל וימהר המגיד להגיד כי ויצאתי לקראתו חוץ מהקהל בפתח הקהל הסמוך לים ואמרתי פן יבולע כל הקהל ביום הזה. וימהר ויבוא בקהל וכראותו כל ההמון הרב נבהל ונשתומם ויחל וידבר אתם רכות ויאמר אל נא אחי תריו אל תעשו את הנבלה הזאת אל תרבו תדברו גבוהה גבוהה יצא עתק מפיכם הניחוני ואני אנקום את נקמתכם ואבער קוצים מביניכם, עלי מחסורכם.

נחר גרונו בקוראו ואין מקשיב ואין מאזין גם אין שומע דבריו. ויוסף וידבר אליהם וכמו פתן חרש אטמו אזנם משמע מאנו לשוב וירא כי לא יכול ויהפוך הכל ויצו ללאמל"נדיר שלו ושלפו חרבותיהם והחלו להכות לקצינים שבהם, ואז נפל פחד הפריוידידור עליהם והחלו לקחת אפורו"שין ולצאת ומעט מעט גרשם מהקהל. אז תפשו קצת מן הנשים והזקנים ובפרט שבויים שהביאו בקהלתנו ופדינו. אותם ויתעללו בם עלילות ברשע לומר מרגלים אתם ויקריבו לפני הפריוידידור שלהם בבית האסורים. בערב ילין בכי ולבקר רנה ובבקר בבקר פטרם ממאסרם ויקרא להם דרור וחזרו לבתיהם לשלום. סוף דבר השגחה פרטית היתה שיצאו כל היהודים ביום ההוא חוץ מהקהל בעבודת החפירות הנזכרות שאלו לא היו יוצאים בחוץ בזולת ספק בחורי היהודים ובפרט האלמים והגבורים שלהם לא היו סובלים והיו מתגרים בגוים והיו שולפים גם הם את חרבותיהם נגד הגוים כי לכולם היו להם כלי זין בבתיהם. ולהראות גבוריתם בגאותם ובשטותם אי אפשר שלא היו מכים שום אחד מן הגוים ואם היו נוגעים ח"ו באחד מהם אפילו בקטן שבהם מיד היו הורגים כל הקהל מן הקצה אל הקצה ולא הידה נשאר משונאי ישראל שריד ופליט כי תואנה הם מבקשים. אפס בראותם שבאו בקהל ולא נמצא אדם ליגע בהם ולדבר להם קשות אדרבה באו כנחל שוטף ויחפשו בכל הבתים כרצונם ואין דובר אליהם דבר והנשים והטף והזקנים הרבו באזניהם תחנונים ובפרט הנשים שפרעו ראשיהן לעיניהם ומדברות רכות באזניהם מדברי הנשים שמשברות לבו של אדם נח רגזם ושככה חמתם. וכמאמרי החכם ע"ה ולשון רכה תשבר גרם. ובינו בינו בא הפריוידידור וכבה להבת שלהבת האש והוציאם מן הקהל בפחי נפש והשיב אחור ימינם ובכן נחדה ושקטה קהלתנו פצחו רנה ותהי התשועה גדולה ביום ההוא והודות והלל לה'. לולא ה' שהיה לנו יאמר נא ישראל לולא ה' שהיה לנו בקום עלינו אדם ולא מלך אזי חיים בלעונו בחרות אפם בנו אזי המים שטפונו המים הזדונים ברוך ה' שלא נתננו טרף לשניהם. ומאז ראיתי והתבוננתי בנס הגדול הזה אמרתי אני בלבי לאמר אם יחידה אלקים עמדי ושמרני בשרות הזה אשר אנכי הולך אשתדל בכל מאמצי כחי עם זקני הקהל ונכבדיו קריאי מועד אנשי שם יצ"ו לקבוע חק וזכרון ליום הנזכר ולעשות אותו יום משתה ושמחה לדורות ואמרתי

אם זכאי אנא גמירתא למען דעת צדקות ה׳. ויהי כאשר תמו ימי המלחמה לעבור ועת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו באו ימי הפקודה באו ימי השלום אין פרץ ואין יוצאת ואין צוחה ברחובתינו, זכרתי ימים מקדם אשר פצו שפתי ודבר פי בצר לי ואמרתי אלכה נא ואשלם את נדרי אשר נדרתי לה׳ בחב׳ר׳ן ונתחברתי עם ראשי הקהל יצ״ו ודברתי למעלתם על זה ככל אשר עם לבבי.

ביום השביעי שבת היה בר״ח תמוז שנת אש״ה ריח נחוח לה׳ ואשלח ואקרא בב״ה הגדול את כל הצבא הגבורים, ועשרים וחמשה אנשים ראשים המקודשים מקצינים שבעם קבצתי ואספתי בקבוץ ההוא וסימן לדבר ואני עם רב עד אשר עד כ״ה ברכני ה׳ וגם בעזרה מבחוץ נאספו מהמון העם רבים עד שנתמלאה העזרה פה לפה. ויתאספו כל זקני הקהל בב״ה שם ישבו כסאות למשפט כסאות לבית דוד שם המורים עם הכהנים שם הבדולח ואבן השהם שם יתנו צדקות ה׳ צדקות פרזונו בישראל ויהי בעלות המנחה ויגש אליהו ואליהו עלה אל ראש הכרמל וישבתי בהיכל הקדש ואען ואומר שמעוני אחי ועמי טוב להודות לה׳ ולזמר לשמו עליון כעל כל אשר גמלנו ה׳ כרחמיו וכרוב חסדיו ולא נהיה מכת המתנכרים בחסד ה׳ ובנפלאותיו אשר עשה עם קהלתנו בי״ח לתמוז בשנת הרצ״ז כשנכנסו היונים בקהל וראוי לנו לעשות זכר ליום הזה ולשמוח בו וכמאמר משיח אלקי יעקב ונעים זמירות ישראל זה היום עשה ה׳ נגילה ונשמחה בו. וכדרך שהיו נוהגים בזמנים הראשונים לאסור להתענות עליהם בימים ידועים אצלם לפי שנעשו להם אז נסים והוא הנקרא בלשון התלמוד מגלת תענית וכהנה רבות עמי נגד זקני עמי ובעת ההיא הלא ממשל משלים אני נאם ה׳.

ובדברי דברי לפניהם ושאנני עלה באזניהם קיימו וקבלו היהודים עליהם. ויתיעבו כל סרכי קהילא קדישא סגניא ואחשדרפניא הדבריא ופחותא לקיימא קיים ולתקפא אסר שמכאן ולהבא מעתה ועד עולם לא יורשה שום אחד בקהלתנו ק״ק קאנדיא יע״א ליפול בו על פניו ולא לאמר בו תחנה בי״ח לתמוז ויהיה יום ששון ושמחה ולא יורשה אדם להתענות בו למען ידעו דור אחרון בנים יולדו יקומו ויספרו לבניהם חסדי ה׳ אשר עשה עמנו כיום הזה וישימו הנס על נס ולא ישכח הדבר מפיהם ומפי זרעם אחרידם עוד כל ימי הארץ. וכל שארית הקהל העומדים בעזרה נעזרו גם הם בשם אלקיהם ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דברתם נעשה.

אז ענה הזקן ונשוא פנים הנכ״ר משה דלמידי״גו חשבני יצ״ו ויאמר שטוב ונעים לעשות כל אחד מהרבנים יצ״ו מי כמוך אחד איש כמתנת ידו להזכיר בו נסי ה׳ וגבורתו לשורר ולזמר בו כיום הזה בכנסת ששם מתפלל: ואנכי לא מריתי אחור לא נסוגותי ומהרתי לעשות אותו כיד אלקי הטובה עלי ושררנו בו לאלקינו בכנסתנו הלא הוא כתוב בחזני״אה של הבה״כ הגדול ובחזניות קצת יחידים שהעתיקוהו אנכי

לה׳ אנכי אשירה אזמר לה׳ אלקי ישראל. זה הוא מה שראיתי לכתוב הנה כיתר הסכמות הקהל הקדוש יע״א הנכתבות בספר הלז למען יעמדו ימים רבים.

אמנם שאר הנסים העמוסים והמעשים החרוצים אשר הפליא לעשות עמנו צור מחסנו ומושיענו כל ימי משך המלחמה ובפרט ביום בוא זיון התוגרמים בפשקי״א ויצילנו ה׳ והשכירים שלקחנו עמנו לשמרנו וחומדה היו עלינו וכן מה שהפליא לעשות האל עמנו בשתי שנים רצופות שהיו זו אחר זו רעב שומרון ושמרנו צורנו וכלכלנו, לא עזבנו ולא נטשנו ברעב פדנו ממות במלחמה מידי חרב גם ההטבות שעשית לנו ולבאים אחרינו מה שלא זכו אבות אבותינו. ומקום הניחו לי להתגדר בהם הלא הם כתובים בקאנצילרי״ה של השררה י״ה ועל ספר דברי הימים שעשיתי וקראתיו חסדי ה׳ וחברתי בו גם כן פרקים כמנין אל״הו שמי ושם הארכתי לספר כל המאורעות והקורות שמצאנו אחד לאחד למצוא חשבון למען דעת צדקות ה׳ יתעלה האל ולו תאות השבח והמהלל שהשגיח השגחה פרטית והציל עבדיו ידידיו מפגע ומנגע ומחלל ומרעב ומחרב ומשלל. יתברך סבת הסבות ועלת העלות כי אל דעות ה׳ ולו נתכנו עלילות.

אחת שאלתי מאת ה׳ אותה אבקש בתפילתי זו לא אכשול ולא אתנקש כשם שהציל צורנו את קהלתנו מהמאורע הרע הנ״ל כן יציל את קהלתנו ושאר קהלות הקודש מכל מאורעות רעות לעדי עד ולנצח נצחים ויזכנו עם כל ישראל שמחים, ובנין ציון ואפריון, ושם חביון עוזו בבנין אריאל בימינו יושע יהודה וישראל כן פדה צור גם לי אל ובעת ההיא יעמוד מיכאל ובא לציון גואל. ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר.

אנכי שלומי אמוני ישראל עובד מאהבה עובד מיראה בכח ואל לחמו נתן מימיו נאמנים, ארבע שנים כשני שכיר זו על גב זו עבדתי שררתי את קהלתנו באמת ובאמונים, וכל שלו ושחיתא לא השתכחתא בי. בעזרת אלקי האלקים ואדוני האדונים מן התלמידים הקטנים, הרועים בשושנים, אליהו קפשאלי הקטן בן לאדוני אבי ורבי האלוף החר׳ אלקנה נ״ע מעין גנים הכותב בי״א תמוז הש״א פרשת סלת מנחה בכולה בשמן ושני עשרונים.

אמר אליהו קפשלי הקטן עם היות שבכל הקבוצים הנעשים בקהלתנו יע״א מנהג אבותינו יש״י עמה״ן (א״א ר״ת הם רומזים על הפסוק יבוא שלום ינוח על משכבו הולך נכחו) היה לקבץ שבעה טובי העיר או עשרה למרבה ועל ידם היו עושים מה שחפצים ומה שהיו עושים עשוי ואין דובר אליהם דבר ונודד כנף ופוצה פה ומצפצף וכן נהגתי לעשות בכל הקבוצים המרובים שעשיתי עד הלום בכל צרכי קהלתנו יצ״ו. מכל מקום בנידון הנזכר שרציתי לקבוע הלכה לדורות ולעשות את היום הנזכר יום משתה ושמחה ואסור בתענית ושלא לומר בו תחנה ושלא ליפול על פניהם לא רציתי לעשות הדבר על פי אנשים

מועטים עד שקבצתי קהל גדול כ"ה אנשים במספר כאשר כתבתי גם הקשבתי את שארית העם ועמדו בחוץ בעזרה ועזרה בצרות מצאו מאד ויענו כל העם יחדיו ויאמרו כל אשר דברתם נעשה.

ולא עשיתי כל זה על צד הקרי וההזדמן ולא דבר רק הוא ממני אך בעצם וראשונה ובכוונה מכונה עשיתיו למען תעמוד הסכמתנו ימים רבים, ולא יכול אדם לפטור עצמו ממנה בכל מקום ובכל זמן. ואף אם היה כמחול והימן ותהי יחד במקומו נאמן לפי שאין לתקן שום תקנה אם לא מדעת הקהל כולו או לפחות רובו. וכבר נשאתי ונתתי באמונה על זה בפסק מיוחד על שעשיתי והוכחתי בראיות ברורות ראויות כולן עולות בקנה אחד בריאות וטובות, שאין הרוב משועבדים לשבעה טובי העיר ואך אם היו כשבעה רועים ושמונה נסיכי אדם. עוד הוכחתי בפסקי הנזכר כיון שנעש הדבר בהסכמת כל הקהל או רובו הרי חלה התקנה עליהם ועל זרעם אחריהם ואין להם צד פיטור כלל. ועוד הוכחתי שם דלאו דוקא כי הכא שביארו הקהל בהדיא שיהא הדבר נוהג לדורות אלא אף אם הסכימו בהם ולא הזכירו הדורות הבאים עדיין חלה התקנה עליהם ועל זרעם אחריהם.

עוד בארתי שאף אם לא עמדו הקהל והתקינו כלום אלא שנהגו מנהג קלילא בעלמא שי"ח בתמוז יהיה יום משתה ושמחה ואסור בתענית בניהם הבאים אחריהם חייבים הם להתהלך במנהג אבותיהם משום שמע בני מוסר אביך.

עוד הוכחתי שאף מי שיצא מקהלתנו שצריך לעשות במקום הנמצא כפי התקנה דלעיל ולא מבעיא היכא דדעתו לחזור אלא אף אם אין דעתו לחזור חייב לעשות יום י"ח בתמוז יום משתה ושמחה ושלא לומר בו תחנה כפי התקנה דלעיל. עוד הוכחתי שכיון שאנשי קהלתנו י"צו כקטן כגדול כנקלה כנכבד ידעו שמותרים הם בעשיית מלאכה והם החמירו על עצמם ובטלו ממלאכתם אם כן מדינא שוב אין להם היתר ואף אם ינחמו בשום זמן וישאלו לחכם להתיר להם אינו רשאי להתירם. ואין צ"ל מהנשים שנראה שנתחייבו מדינא לבטל ממלאכתן כיון שנעשה הנס על ידיהן דפשיטא דאין להתיר להן. הלא ראיותי ומבצר משגב חומותי כתובות באורך בפסקי הנזכר בס"ד ומובטח אני ועומד בכל חכם אמיתי ולומד שיראהו שישמח בדברי וימלא אחרי ויאמר לי יישר.

ה' למען רחמיו הרבים יקיים בנו מקרא דכתיב הנה על ההרים רגלי מבשר משמיע שלום. חגי יהודה חגיך שלמי נדריך כי לא יוסיף לעבור בך בליעל וכו' כי שב ה' את גאון יעקב כגאון ישראל אמן.

למזכרת שעם היות שכל ההסכמות והנדרים שעשיתי בזמני ושעשו קודמים ממני היו כותבים אותם בתחיכת קלף וחותמים תחתיהם זקני הקהל הקדוש יצ"ו ונכבדיו קריאי מועד אנשי שם וכמאמרם ז"ל אין השטר מתקיים אלא בחותמיו וכי מכל מקום בהסכמה הנזכר שעשינו בעד ח"י בתמוז לא רצו לכתבו ולחתמו לסיבה טובה, אך הסכימו שבחלילות

יכתבוהו הסופרים מדי שנה בשנה שהסכמת הקהל היא שי"ח בתמוז יהיה אסור בתענית ושלא לומר בו נפילת אפים ותחנה ויהיה יום ששון ושמחה. ואני כבר כתבתי מה שכתבתי לעיל בענין ההסכמה הנזכר ומלתא דאיגלויי היא ולא משקרי בה אנשי ולכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים.

נאום אליהו קפשלי הקטן הכותב בידי.

PIÈCE N° 2.

1. אה אל אחד אה איל אלאבאד קומפלימיינטו די אנייו מיז די פיאדאד.
קון בוזיס גראנדיס אה איל לואד אימפיסו איל אנייו אי סוס בינדיסיוניס.
2. אונזי אין אלול לייבימוס צער בינטי אי דוס אין איל סי אבריו שער,
סאלודאנדו באן פור פואירטאס אי צוהר אימפיסו.....
3. בינייריון אל קהל דיאה די לוניס אנטיס די איסטי דיאה טיביירון אונס,
ביירון לוס גודייוס נס בתוך נס אימפיסו.....
4. גראנדי ישועה איסטה צהלה די אל חי קדוש פואי איסטה גאולה.
קון מונגה אליגריאה דישירון תפילה אימפיסו.....
5. דיירון הודאות אין ח"י ברכות הגומל איזיירון צבור אי תנוקות.
שמן למאור אי סוס צדקות אימפיסו.. ..
6. הודו לה' דישירון קון מונגאס בוזיס איל קהל איסטה קלארו קון מונגאס לוזיס
לאס מצות מירקארון קון מונגאס ריזאס אימפיסו.....
7. ויניירון לאס אומות אה סאלודארמוס סיירטו קי דיל דייו חי נוס איספאנטאמוס
איזו מאראביאה די נו דישאר מאטארמוס אימפיסו.....
8. זכות די לוס גיקוס איסטו ליס מאמפארו ריספונדיירון אמן קון מונגו ליירו
נו דישיש באלדאר תלמוד תורה קלארו אימפיסו.....
9. חכם דיל צבור מונגו איל מילדו סו אינטיסייון פוזו אל פאטרון דיל מונדו
קונטינטאד אה איל אי מונגו קריאילדו אימפיסו.....
10. טאמביין תענית איליו איזיירון אי לאס סוס פאמיאס מונגו רוגארון
אל דייו קי איס אונו אליוס ליאמארון אימפיסו.....
11. ייה קיריאן סאליר פור קאאיס אי קאמפוס נו דישארון סאליר לוס מאלוס איספינוס
טיניאן דיזמאליוס אי מונגוס טירמינוס אימפיסו.....
12. כבוד די לאס נשים איל דייו ליס גואדרו סוס בואינאס קוזיטאס מונגו ליס מאמפארו
טינילדו פור סיגורו דיספארטיר דינירו אימפיסו.....

13. לאס פ̄לאמאס דיל פ̄ואיגו רשות נו טוב̄יירון מלאכים די לוס סיילוס לו אמאטארון
אל קהל קדוש טודוס סי אפאנייארון אימפיסו.....
14. מירה מיס אירמאנס נו טינגאש אינימיסטאד̄ אין אונה אבלה אחדות אטאד̄
אונוס אלוס אוטרוס אינוז̄וס אימפריזינטאד אימפיסו.....
15. נו דיגאש אאורה ליה ב̄ימוס סאלב̄אסיון באשמורת הבוקר אגיד לה אוראסיון
די ב̄ולונטאד דיזילדה ב̄יריש סי איי מאס פאסיון אימפיסו.....
16. סולת קון אפריטו טאמביין דיספארטיירון בסבר פנים לו פוקו לו ריסיב̄יירון
מונגוס דיאס אפוקו אילייוס חומיירון אימפיסו.....
17. עוד סי אקונסיז̄אב̄אן לוס מאלוס סולדאד̄וס ח' יעקב ביניאה ליס דאב̄ה דוקאד̄וס
נו מירו דינירו אין סיאיר איסקאפאד̄וס אימפיסו.....
18. פודה ומציל ריי אינקורונאד̄ו ליס באלדו קונסיז̄ו קי איב̄אן פינסאנדו
אליהו הנביא נוס ב̄ינו פיר ביין אינמינטאד̄ו אימפיסו.....
19. צדיק איל איס אונו דייו די לה אלטורה נוס דייו מונגה פ̄ואירסה פור בואינה ב̄ינטורה
לוס סולדאד̄וס איראן מוי מאלה נאטורה אימפיסו.....
20. קואנטו מאל אב̄יאה איל גראנדי לו קולפו לה נוגי' לוס מאנדו אל דיאה סי סופו
אין נינגונו די נוזוטרוס ארינה סי טופו אימפיסו.....
21. ריפוזו נו טוב̄ימוס ני אונו אורה טאמביין נו נוס דישאב̄אן לאב̄אר לה קארה
לה גוגי קונטאב̄אן אורה פור אורה אימפיסו....
22. שאנטו אי בינדיגו איל טובו קארגו אלוס אונזי דיאס נוס ריגמייו לוגו
איל קי קארב̄ו יהודים סיימפרי סי אאוגו אימפיסו.....
23. תפלה אגאמוס אל דייו טוד̄ו ישראל נוס קיטי די אנסייה נוס מאנדי איל גואל
קאנטארימוס קאנטאר נואיב̄ו בבנין ההראל אימפיסו איל אנייו אי סוס בינדיסיוניס.

PIÈCE N° 3.

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ∴ מקרא מגילה ∴

ברוך אתה י"י אלהינו מלך העולם שעשה נסים לאבותינו בימים ∴ ההם ובזמן הזה ∴

ארור מרקוס הרשע, ברוך אפרים שמש, ארורים כל הרשעים, ברוכים כל ישראל, וגם אליהו הנביא זכור לטוב:

ויהי בימי המלך סאראגוסאנוס מלך אדיר וחזק היד והיה תחת ממשלתו כחמשת אלפי איש מבני ישראל כלם חכמים ונבונים ראשי אלפי ישראל המה לבד מבחוריהם ונעריהם ובניהם וטפם שנים עשר (!) קהלות קדושות בנוים (!) מאבני גזית ועמודי שיש כלילת יופי ממולאים בתרשיש ובה מנהג ומשפט היהודים האלה בעבור המלך דרך שוק היהודים היו מוציאים שלשה ספרי תורה מכל קהלות שלשים ושש ספרים מעוטפים בבגדי רקמה ובתיקי כסף וזהב ורמונים ותפוחים כסף וזהב במשכיות כסף בראשי הספרים ומברכים למלך בקול גדול ורם וכל העם עונים אחריהם אמן.

ויהי היום נקהלו שנים עשר חכמי הקהילות וארבעה ועשרים דייניהם בהחבא לאמר לא כן אנחנו עושים לצאת עם תורת אלהינו אלהים חיים ומלך עולם לפני עובד אלילים אלמים נועדו נועצו יחדיו לזמן שלשה תיקין ריקים מכל קהלה וקהלה מעוטפים במעילם ורמוניהם ולצאת עמהם לפני המלך יען כי כך היה מנהגם להיות תופסי התורה חכם הקהל ושני דייניו עמו ואיש לא ידע את הדבר הזה רק חכמיו ודייניו וכך היו עושים עד שנת שתים עשרה למלך סאראגוסאנוס.

בימים ההם נשתמד איש ריב ומדון רשע ובליעל חיים שאמי שמו ויהי האיש ההוא נחמד בבית המלך כי משרת היה בשער המלך לפנים בישראל. בעית[1] ההיא גידל המלך סאראגוסאנוס את חיים שאמי אשר שם את שמו מרקוש וישם את כסאו בין השרים אשר אתו בהיכל המלך ויהי היום ויצא המלך סאראגוסאנוס וכל העם אשר אתו והשרים והפחתים כמנהגו ללכת ככל אות נפשו ויעבור בתוך העיר ויקר מקרהו לעבור [ב]שוק היהודים וימהרו היהודים ויגידו לראשי הכנסיות ולחכמים לאמר הנה המלך עובר בשוק ויקומו חכמי הקהלות ודייניהם וכל העם אשר אתם[2] ויוציאו התיקין הרקים כמנהגם וכאשר יצאו מעוטפים במעילם רקמה ויברכו את המלך בקול רם ויענו כל העם יחדיו ויאמרו אמן וילך המלך לדרכו. ויהי לעת ערב כשבת המלך סאראגוסאנוס על כסא מלכותו בלבוש מלכות תכלת וחור וארגמן ועטרת זהב גדולה משובצה מאבני חפץ בראשו ויאמרו שריו ויועציו וחכמיו מה נכבד היום המלך סאראגוסאנוס מכל המלכים אשר בארץ המה בעיני כל היהודים לראתם לפני המלך ראשיהם שופטיהם כל איש ישראל עם ספרי תורתם להשתחוות לפניו ולברכו ויען מרקוס הרשע ויאמר לפני המלך והשרים חכילה ליהודים האלה בדבר הזה יודע למלך כי התיקין ריקים ואין כל מאומה בתוכם כי בערמה הם עושים ויהי כשמוע המלך והשרים וחכמיו ויועציו את הדבר הזה היטב חרה להם ויקצף המלך מאד וחמתו בערה בו.

1. בעת.
2. אתם.

ויאמר המלך לחכמים יודעי דת ודין ופוסקי הדינין כי כן דבר המלך כדת מה לעשות לאנשים וחטאים האלה בנפשותם אשר קשרו על המלך קשר אמיץ וחזק לרעות בו ויענו חכמיו ויאמרו לפני המלך משפט מות לאנשים האלה אם על המלך טוב יכתב ויחתום בטבעת המלך ובבקר נצא אליהם בפתע פתאום ללכת ולעבור בשוק היהודים ובצאתם לפני המלך בספרים נפתחה את התיקין ונראה אם צדקו דברי מרקוש הרשע אז יקומו עליהם חיל המלך כולם אחוזי חרב מלומדי מלחמה איש חרבו על ירכו ויהרגו את כלם כאחד תוך קהלתם ואת בית תפילתם ישרפו באש ואת טפם ואת נשיהם ניקח לנו לעבדים ולשפחות רק כל שללם יבוא אל גנזי המלך וייטב הדבר לפני המלך והשרים לעשות כן ויכתוב ויחתום בטבעת המלך.

בלילה ההוא נרדה שנת אפרים ברוך שמש הקהילה אשר בעיר סאראגוסאנוס והאיש זקן ונשוא פנים תם וישר ירא אלהים וסר מרע ועובד את ה׳ בלב תמים ובשמחה ויראו והנה איש נכבד בעל שער ואזור עור אזור במתניו איש פקוד על כל בשורות טובות ומראהו כמראה איש האלהים נורא מאד אליהו הנביא שמו ויקיצהו משנתו ויאמר לו מה לך נרדם קום מהרה חושה אל תעמוד לך אל בית הקהילה ומלא את התיקין הריקים בספר תורה ובא ושכב על משכבך רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תגיד המראה לזולתך כי אם הגד תגיד את הדבר הזה מות תמות ודמך בראשך ויקם האיש אפרים והנה אימה גדולה נופלת עליו ויעש כאשר האיש המבשר צוהו ובא ושכב על מטתו וערבה לו שנתו ויהי ככל החזיון ובכל המראה אשר ראה האיש אפרים כן ראו כל שנשי השתים עשרה קהלות בלילה ההוא ובעת ההיא וכן עשו ולא הגידו לזולתם כאשר צוה האיש המבשר וכל אחד חשב כי הוא לבדו ראה את המראה וחזיון ההוא ויפלא בעיניו הדבר ויהי בבקר בשבעה עשר יום לחדש אחד עשר הוא חדש שבט שנת שלש עשרה למלך סאראגוסאנוס היא שנת אלף ושלש מאות וחמשים ושתים לחרבן בית קדשינו ויקם המלך סאראגוסאנוס הוא וכל שריו ויועציו ומנהיגיו וחכמיו ביום ההוא ויעבור פתאום דרך שוק היהודים ומרקוש הרשע הולך לימין המלך וכל חיל המלך הולך אחריהם מזוינים בכל כלי נשק ובשלש מאות נערי הקוצרים כלם אחוזי חרב לעשות ביהודים כרצונם ויהי מדי עברם בשוק היהודים מהרו ויגידו לחכמים ולדיינים בחפזה ויקחו את תיקי הספרים לברך את המלך כמנהגם. ויאמר להם המלך רצוני לראות את תורה[1] משה איש האלהים אשר אתם מברכים אותי בשמו ויהי כשמע החכמים והדיינים וכל העם את דבר המלך ויצא לבם והיה למים ויחרדו ויאמרו איש את[2] רעהו מה זאת עשה

1. תורת.
2. אל.

אלהים לנו והם לא ידעו מה עשה להם אלהי אבותם וימהרו שרי המלך ויקחו תיק אחד ויפתחוהו וימצא כתוב בראש הדף ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה׳ אלהיהם ויקראו אותו לפני המלך ויקחו תיק אחר ויפתחו והנה גם הוא מלא תורה[1] אלהים וכן השלישי וכן הרביעי וכן כולם ויהי כראות המלך והשרים כל התיקין מלאים תורה[1] אלהים ויברכם המלך וימחול להם מס שלוש שנים ויפטור מהם מנהגו וילכו גם הם מאיתו לשלום ויצו המלך ויתלו את מרקוס הרשע על העץ אשר זעם[2] לעשות רע את היהודים וישליכו את נבלתו באשפה עד אכול הכלבים את בשרו ואת כל עצמותיו שרפו באש כן יאבדו כל אויבינו י״ה. על כן קימו וקבלו היהודים הנמצאים בעיר סאראגוסאנוס עליהם ועל זרעם להיות עושים את יום שבעה עשר לחודש שבט בכל שנה ושנה הם ובניהם ובני בניהם עד עולם ששון ושמחה ויום טוב ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאיש[3] נכון לו ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר כי מרקוס הרשע חשב על היהודים לאבדם ושב מחשבתו הרעה על ראשו ותלו אותו על העץ והיתה נבלתו מאכל לחית הארץ כן יאבדו כל אויבינו ה׳ וקיים בנו מקרא שכתוב אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך י״י אלהיך ומשם יקחך ונאמר כי פדה י״י את יעקב וגאלו מיד חזק ממנו ונאמר אז תשמח בתולה במחול ובחורים וזקנים יחדיו והפכתי אבלם לששון ונחמתים ושמחתים מיגונם ונאמר כל כלי יוצר עליך לא יצלח ונאמר י״י ישמרך מכל רע ישמר את נפשך ונאמר ה׳ יברך את עמו בשלום.

תם ונשלם.

1. תורת.
2. זמם.
3. לאין.

NOTES ET MÉLANGES

LE MARTYRE DES SEPT MACCHABÉES

DANS LA PESIKTA RABBATI

Le martyre des sept frères Macchabées est ainsi raconté dans la *Pesikta Rabbati* (p. 180 *b* de l'édit Friedmann) :

« Le verset des Psaumes (CXIII, 9) : « Il fait de la femme stérile une heureuse mère », vise Miriam, fille de Tanhoum. Dieu dit : « Je l'ai rendue stérile, c'est-à-dire je lui ai ravi ses enfants, pour la réjouir par eux dans l'avenir. » Voici ce que rapportent nos sages à son sujet. Lors de la persécution, on prit l'aîné de ses sept fils et on lui dit : « Viens et prosterne-toi devant la statue. » « Je ne renierai pas Dieu », répondit-il. Aussitôt il fut appréhendé et jeté sur un brasier, où il périt. On se saisit du second et on lui adressa la même injonction : « Prosterne-toi devant la statue. » Même réponse : « Je ne renierai pas Dieu », et même supplice. On fit subir le même sort au troisième, au quatrième et aux autres frères. Il ne restait que le plus jeune. Comme on l'invitait au même acte, en le menaçant du supplice enduré par ses frères, il demanda à consulter sa mère : « Faut-il, lui dit-il, me prosterner devant la statue ? » « Eh quoi, mon fils, tu voudrais que tes frères fussent placés dans le giron d'Abraham [1], dans la vie future [sans toi] ! » Là dessus il revint et

1. Cette expression, on le sait, apparaît dans Luc, XVI, 22 et 23. Dans le Talmud, elle n'est pas inconnue, mais le sens n'en est pas assuré : אדא בר אהבה... היום יושב בחיקו של אברהם (*Kiddouschin*, 72 *a* fin). D'après Raschi, cette locution serait synonyme de *circoncision*. C'est dans un texte midraschique qu'elle figure avec ce sens : והשב לשכנינו שבעתים אל חיקם חרפתן... יזכר להם נוח שעשה לנו במילה שהיא נתונה בחיקו של אדם (*Pesikta de R. Cahna*, 25 *a* : *Echa Rabbati*, sur III, 65 ; *Tanhouma*, éd. Buber, V, p. 39 ; éd. ord. תצא, 9 ; *Pesikta Rabbati*,

ne voulut pas[1] s'agenouiller devant l'idole. Aussitôt on s'empara de lui et on le mit à mort, puis sa mère Miriam fut tuée également. C'est alors que Dieu dit : « Dans l'avenir, je la réjouirai par ses enfants. » De là ces mots du verset : « Joyeuse mère d'enfants ».

Le nom de la mère nous ramène au Midrasch *Echa Rabbati*[2], où est racontée une histoire analogue et où l'héroïne s'appelle Miriam[3], fille de Nahtom[4]. On n'est donc que plus étonné des divergences des deux récits. Dans Echa Rab., en effet, il n'est rien dit du mode du supplice ; l'enfant n'éprouve aucune hésitation ; sa mère n'a donc pas à lui adresser de remontrances ; s'il est question d'Abraham, c'est pour un tout autre motif ; enfin, bien différent est le genre de mort de la mère : elle se jette du haut d'un toit, égarée par la folie.

Ces variantes sont moins surprenantes encore que les omissions. Dans Echa Rab., chacun des frères répond au César[5] par la citation d'un verset, et le plus jeune, en particulier, raille la puissance du persécuteur : ton empire n'a qu'un temps, tandis que celui de Dieu est éternel. Le roi, par pitié ou pour masquer sa défaite, propose un subterfuge qui lèvera les scrupules de l'enfant : il jettera devant lui son anneau, et, en le ramassant, le petit Juif semblera obéir au César. Comme de juste, cet expédient est repoussé avec indignation et provoque une apostrophe cinglante. La mère, alors, supplie

51 *b* et 53 *b*. Dans un des mss. de la Pesikta de R. Cahna, il y a : בחיקו של אברהם, et Buber adopte cette leçon, mais elle est contraire à celle de tous les textes parallèles. Dans la Pesikta Rabbati (*loc. cit.*) il n'y a même pas אדם, mais simplement : המילה שנתונה בחיק... Il faut noter, en outre, qu'une tradition parallèle à celle de *Kiddouschin* (*Bereschit Rabba*, 58) fait *naître* Ada b. Ahaba le jour de la mort de Rabbi. Ce passage donne donc raison à Raschi. Dans ce cas, il y a lieu de se demander d'où l'auteur de la Pesikta R. a pris cette expression, dont le sens paraît s'être perdu à l'époque du Talmud.

1. Remarquer la forme : להשתחות (sic) ולא ביקש. Dans toutes les portions du livre où l'auteur s'abandonne à sa fantaisie, il parle un hébreu semblable.

2. Sur I, 16.

3. Ce nom serait-il celui de Mariamne, la femme d'Hérode, qui, elle aussi, se précipita à terre du haut d'un toit, d'après la légende babylonienne (*Baba Batra*, 3 *b*) ? Le Talmud, il est vrai, n'a pas conservé ce nom de Mariamne — il dit seulement ההוא ינוקתא — ; il ne sait même pas qu'Hérode a épousé cette descendante des Hasmonéens. Il faudrait supposer alors que l'auteur de Echa Rabbati a suivi une tradition *palestinienne*, mieux informée pour le nom de l'héroïne, quoique d'accord avec celle de Babylonie, pour la manière dont Mariamne mourut.

4. Tanhoum, qui en est la métathèse, n'est qu'une variante. Nahtom veut dire « boulanger » ; on ne voit pas si ce nom a été imaginé à dessein : Tanhoum « consolation » fournissait à un adaptateur un sens plus acceptable.

5. Car la scène se passe à l'époque romaine.

l'empereur de lui permettre d'embrasser son enfant; elle tend son sein à son fils pour l'allaiter, puis elle demande à être mise à mort. Le César répond que la Loi défend d'égorger la mère et son petit en un même jour; à quoi Miriam répond avec humour: « Tu respectes donc tous les commandements, et celui-là seul te reste à accomplir! » On fait périr l'enfant, et la mère, l'étreignant dans ses bras, lui dit: « Va auprès d'Abraham et transmets-lui les paroles de ta mère: Ne t'enorgueillis pas d'avoir bâti un autel et d'y avoir offert ton fils Isaac, car notre mère a élevé sept autels et y a sacrifié sept fils en un même jour; pour toi ce n'était qu'une épreuve, et pour elle une réalité. » Là-dessus le Midrasch ajoute que les rabbins, ayant calculé l'âge de cet enfant, trouvèrent qu'il n'avait que deux ans, six mois et six heures et demie [1].

Ces traits, qui distinguent le Midrasch Echa de la Pesikta, sont également ceux de la version babylonienne du même récit, qui est rapportée, à la fin du IIIe siècle, par Rab Juda [2].

L'accord de ces deux sources et tout au moins la connaissance qu'avait d'Echa R. l'auteur de la Pesikta R.[3] auraient dû lui faire accepter quelques-uns de ces traits qui ne manquent pas de poésie et de grandeur. Comment s'expliquer et ces divergences et ces omissions? Ce petit problème littéraire est résolu par la comparaison de notre version avec celle du IIe livre des Macchabées, ch. VII. Là, même genre de supplice, rapporté à l'occasion de la mort du premier fils, même fin de la mère, même hésitation du plus jeune frère, discours analogue de la mère: elle supplie son enfant d'avoir pitié d'elle et d'accepter la mort comme l'ont fait ses frères, afin que, par la même miséricorde, elle le reçoive avec ses frères — dans l'autre monde sans aucun doute. Inutile d'ajouter que dans l'Apocryphe, comme on le devine, les enfants n'invoquent pas de versets; il n'y est pas non plus parlé de l'expédient imaginé finalement par le roi.

La parenté des deux récits est attestée autant par l'identité des détails que par l'absence des traits propres aux autres versions [4]. Cette parenté suppose nécessairement chez l'auteur de la Pesikta Rabbati la connaissance du IIe livre des Macchabées, au moins pour

1. Nous avons laissé de côté tout un épisode qui provient du récit du martyre de Papus et Lulianus raconté dans la Scholie de *Meguillat Taanit*, 29; *Sifra*, *Emor*, 8; *Taanit*, 18 *b*; *Kohélet Rabba*, sur III, 17.

2. *Guittin*, 57 *b*.

3. Qui seul donne le nom de la mère.

4. L'histoire a passé dans le Midrasch du Décalogue (Jellinek, *Bet-Hamidrasch*, I, p. 70), qui se rattache au Talmud, mais a en commun avec la Pesikta l'entretien du jeune enfant avec sa mère. Celle-ci lui dit: « Veux-tu que tes frères se tiennent dans la demeure de Dieu במחיצת ה׳ et toi dehors; ne te sépare pas de tes frères. »

l'épisode dont nous nous occupons. Mais comment cet ouvrage, d'origine alexandrine, écrit en grec, ignoré du Talmud comme des Midraschim, serait-il parvenu au rédacteur anonyme de la Pesikta Rabbati? Par le même canal que le IVe Esdras, auquel, comme nous l'avons montré autrefois [1], il a fait un emprunt caractéristique. Le fait n'étonnera aucun de ceux qui savent son âge et sa patrie [2]. Cet écrivain, qui a été un des premiers restaurateurs de la langue hébraïque en Europe, a devancé de peu d'années seulement l'auteur du Yosiphon, qui a lu, lui aussi, l'Apocryphe et reproduit, en l'amplifiant, la relation du IIe Macch. [3].

ISRAEL LÉVI.

LES MARCHANDS JUIFS APPELÉS « RADANITES »

Dans le récit, souvent cité, du maître des postes persan Ibn Khordadbeh (milieu du IXe siècle) sur les relations commerciales de l'Europe avec l'Orient figurent des marchands juifs avec la désignation de « Radanites [4] ». On n'a pas encore, à ma connaissance, expliqué l'origine de ce nom. Ce qui est sûr, c'est qu'on ne peut pas songer à Radan, dans la région du Tigre : ces marchands juifs qui, par l'Egypte et l'Arabie septentrionale, vont jusque dans l'Inde et la Chine, partent de la France [5].

1. *Revue*, t. XXIV, p. 281.

2. Nous avons relevé qu'il connaissait la ville de Bari, dans l'Italie méridionale, *Revue*, t. XXXII, p. 278; cf. Bacher, *ibid.*, XXXIII, p. 40, qui adopte et fortifie notre hypothèse.

3. Dans l'Apocryphe, on attendrait presque la citation du verset : « la mère joyeuse ». Or, n'est-il pas digne de remarque que le Yosiphon, quoique ne s'inspirant aucunement ni du Talmud ni d'Echa Rabbati, le mentionne à l'endroit voulu?

4. V. Barbier de Meynard dans le *Journal Asiatique*, 1865, I, pp. 512 et suiv. Le morceau est traduit pour la première fois par Reinaud, *Introduction générale à la géographie des Orientaux* (*Géographie d'Aboulféda*, t. I, Paris 1848), p. LVIII, que Barbier de Meynard suit en tout. Cf. Steinschneider dans le *Yeschouroun* de Kobak, VI, 28. — Voir aussi l'édition nouvelle d'Ibn Khordadbeh par M. de Goeje (*Bibl. géograph. Arab.*, vol. VI, 1889), p. 153 et trad. p. 114, et l'éd. d'Ibn al Fakih — qui copia J. Kh., mais lit Radhanites — par M. de Goeje (*B. g. A.*, V, p. 270). Les explications de l'éminent arabisant néerlandais sur les mots douteux (*B. g. A.*, IV, p. 251) ne me semblent pas conduire à la solution de l'énigme.

5. V. Aronius, *Regesten zur Geschichte der Juden*, n° 113. Cf. aussi Schipper, *Anfänge des Capitalismus bei den abendländischen Juden*, 1907, p. 18; Jul. Guttmann, dans *Monatsschrift*, 1907, 264.

Or, on a trouvé à Lyon des « plombs de douane » et d'autres objets semblables, qui y étaient venus de Tyr et d'Alexandrie à la fin de l'antiquité ; ils ont été découverts à l'endroit qui était autrefois le port des « Nautae Rhodanici ». M. Darot, à un article duquel j'emprunte ce renseignement[1], croit que les *nautae* du Rhône ne peuvent pas avoir été les importateurs directs et suppose que l'honneur d'avoir été à la tête du commerce mondial revient à la ville d'Arles, si florissante à cette époque. Il est fort possible que les gros vaisseaux de la Méditerranée n'aient pas remonté le fleuve jusqu'à Lyon ; les navigateurs ou marchands du Rhône n'en peuvent pas moins avoir eu leurs entreprises indépendantes, ce que les objets trouvés à Lyon rendent très vraisemblable. Les gros navires de la ligne de Hambourg ne vont pas jusqu'à Hambourg, mais seulement jusqu'à Cuxhaven, ceux de la ligne de Brême jusqu'à Bremerhaven.

Il nous importe peu, pour le moment, de savoir si ces marchands demeuraient à Arles ou à Lyon, car l'une et l'autre ville étaient depuis longtemps habitées par des Juifs à l'époque d'Ibn-Khordadbeh. Quoi qu'il en soit, comme nous savons d'un côté combien les rapports étaient actifs entre la région du Rhône et l'Asie, et de l'autre que les Juifs du midi de la France prenaient une grande part au commerce avec l'Orient, il ne me paraît pas invraisemblable que les « Radanites » qu'Ibn-Khordadbeh connaît comme des marchands juifs sont des « Rhodanici », c'est-à-dire des marchands et des navigateurs du pays du Rhône.

D. Simonsen.

PROJET D'ORDONNANCE
CONCERNANT LA SITUATION DES JUIFS
SOUS JEAN II LE BON

Parmi les documents renfermés dans un recueil d'actes administratifs conservé à la Bibliothèque nationale se trouve un frag-

1. *Les Naviculaires d'Arles à Beyrouth*, dans la *Revue archéologique*, 1905, I, 271. La découverte d'une plaque de bronze datant des environs de l'an 200 permet de supposer avec vraisemblance que les marchands d'Arles avaient à cette époque un comptoir à Beyrouth.

ment de vélin, sur lequel nous lisons des prescriptions tendant à fixer la situation des Juifs vis-à-vis des Chrétiens et ayant l'aspect d'une minute d'ordonnance[1]. L'écriture assez personnelle, identique à celle que présentent d'autres minutes provenant des archives de l'administration centrale et conservées soit à Paris, soit à Dijon, nous permet de dire que cette pièce a été écrite au milieu du XIVe siècle, probablement vers 1360, au moment où le gouvernement royal préparait différents règlements permettant aux Juifs de rentrer librement en France. Les ordonnances que nous possèdons, promulguées surtout au début de l'année 1361, présentent un texte différent de celui qu'offre notre document, aussi ne nous est-il pas permis d'affirmer que cette minute représente le texte d'une ordonnance royale qui fut expédiée et observée, mais, quand bien même ce document ne serait qu'un projet de réglementation, il aurait une valeur de premier ordre par ce fait qu'il est l'œuvre d'un personnage vivant dans l'entourage du Roi, attaché sans doute au Parlement, exprimant l'opinion publique et résumant la pensée de ceux qui disposaient de l'autorité.

Une idée essentielle se dégage parmi les diverses prescriptions formulées par l'auteur de cette minute. Le rédacteur insiste peu sur la question de l'usure, sans doute parce que l'on s'était aperçu, surtout après l'expulsion des Juifs en 1306, que tous les hommes, Chrétiens ou Juifs, se montraient peu généreux lorsqu'il s'agissait d'exploiter leur prochain[2], mais, le principal objet de ses soins est de dénoncer et de combattre le prosélytisme juif. Pour y réussir l'auteur cherche à isoler les Juifs le plus possible et à restreindre les rapports qu'ils pourraient avoir avec les Chrétiens. C'était là une idée qui devait naturellement venir à l'esprit, mais qui, dans l'application, n'était pas toujours heureuse. En effet, les Juifs ont été peu nombreux au moyen âge, beaucoup de documents administratifs en font foi, et, si l'on ne fait pas cette constatation sans étonnement c'est parce que la fausse importance numérique que l'on serait tenté d'attribuer aux Juifs provient des mesures prises contre eux par les Chrétiens. Rien n'était plus propre à donner de l'importance aux Juifs que l'isolement obligatoire dans lequel ils vivaient. Quel que fût leur lieu de résidence,

1. Bibl. nat., ms. lat. 9015, n° 38.
2. Rappelons les vers de Geoffroi de Paris concernant les usures :

Car Juïfs furent deboneres
Trop plus, en fezant telz afferes,
Que ne sont ore Crestien.

fût-il situé « in extremitatibus ville » comme le veut notre auteur, ils y constituaient une communauté ; or, toute communauté, quel que soit le nombre de ses membres, est une force ; grâce à elle, alors qu'ils auraient pu être complètement absorbés dans la masse de la population chrétienne s'ils avaient vécu isolément, ils purent conserver intactes leurs croyances et les caractères particuliers de leur race qui n'ont pu que s'affirmer. On rencontre des petites communautés à l'origine de toutes les religions, elles sont bien faites pour recruter des prosélytes, aussi les communautés juives profitèrent de cette circonstance au point d'émouvoir ceux qui veillaient à la conservation de la foi chrétienne[1]. Les Juifs, obligés de soutenir par des arguments leurs croyances toujours attaquées, étaient en général mieux armés pour la discussion que la majorité des Chrétiens, aussi, le rédacteur de notre minute ne veut pas qu'un Chrétien quelconque se lance dans des discussions qui, peut-être, ne l'entraîneraient pas à renier sa foi, mais pourraient jeter le doute dans sa conscience d'autant plus facilement qu'il ne disposerait pas d'objections toutes prêtes venant d'elles-mêmes s'opposer aux arguments contradictoires. Pour se permettre de discuter avec un Juif il faudra être théologien ou Juif converti au christianisme, et, afin d'enlever aux Juifs le moyen de puiser des arguments dans les œuvres de leurs docteurs, il leur sera interdit d'avoir d'autres livres que ceux « de bibliotheca » : c'est toujours la poursuite du Talmud inaugurée par la grande destruction de 1240. Enfin, les enfants des Juifs ne devront pas être circoncis avant d'avoir atteint l'âge où ils seront en état de répondre aux questions qui leur seront posées au sujet de leur foi et à l'occasion desquelles ils pourront être amenés au Christianisme.

Les prescriptions destinées à éviter aux Chrétiens le contact des objets touchés par les Juifs font songer à la persécution de ces derniers, accusés d'avoir contaminé les sources et les puits, en 1347 et 1348, lors de la terrible peste noire qui fit tant de mal à notre pays[2], mais elles sont exprimées dans les règlements antérieurs.

Nous donnons ci-après le texte du document en question en prenant soin d'imprimer en italique les passages qui ont été ajoutés à

1. Cf. Ch.-V. Langlois, *Histoire de France*, publiée sous la direction d'Ernest Lavisse, t. III, 2e partie (1901), p. 223, n. 1.

2. Cf. A. Coville, *Histoire de France*, publiée sous la direction d'Ernest Lavisse, t. IV, p. 87.

titre de corrections et d'additions destinées à préciser la pensée de l'auteur :

Ne aliquis Judeus habeat nutricem vel aliquem servientem Christianum, *quia servientes attrahunt ad legem suam et cum nutricibus fornicantur*[1].

Ne aliquis Judeus carnifex suum residuum carnium vendat Christianis[2].

Ne aliquis Judeus vel Judea se abluat in flumine vel aqua currente quo vel qua Christiani utuntur[3].

Ne in aliqua civitate, castro sive villa sint plures synagoge quam una[4], que sit a tempore Karoli regis Francie[5], et sit de quatuor muris tantummodo, sine solario vel aliquo alio diversorio, quia, cum Judei habent aliquas pertinencias synagoge, ibidem attrahunt conversos et eciam Christianos cum possunt ad legem suam et cum reversi sunt *apostate* ad legem suam ibi celant eosdem. *Item, ne habeant nisi unicum cimiterium in una diocesi et sit extra villam.*

Ne aliquis Judeus tangat aliquam rem comestibilem et venalem nisi emat eandem.

Ut omnes Judei deferant signum per quod cognoscantur et omnes Judee deferant cornu supra caput suum secundum consuetudinem Montispessulani, *quia se possunt quandoque in habitu clericorum et aliorum Christianorum pro audiendis et videndis secretis eorum.*

Ne pueri Judeorum circoncidantur donec sciant respondere ad interrogata[6].

Ne aliquis Judeus sit usurarius et si fuerit usurarius dominus terre faciat Christianis reddere usuras[7].

Ne aliquis Judeus comedat carnes in Quadragesima nec eciam die veneris[8].

Ne aliquis Judeus vel *Judea* induat pannos coloratos aliquo colore[9].

Ne aliquis Judeus disputet cum aliquo Christiano nisi sit theologus aut conversus Judeus Christianus[10].

1. Cette prescription est empruntée au texte de nombreux conciles.
2. Prescription ancienne.
3. *Ibidem.*
4. *Ibidem.*
5. Charles IV le Bel. Sous son règne, les Juifs furent cruellement maltraités et, après la persécution de 1321, la prospérité des communautés juives fut pour longtemps anéantie en France. Ce n'est qu'à la fin du règne de Philippe VI que les Juifs purent reconstituer quelques communautés dans les pays du Midi plus accueillants que ceux du Nord, mais ils ne furent pas moins persécutés en 1347 et 1348 surtout à Narbonne et à Carcassonne.
6. Prescription nouvelle.
7. *Ibidem.*
8. Prescription ancienne.
9. *Ibidem.*
10. Cette prescription s'accorde avec l'opinion de Pierre le Vénérable et de saint Louis Cf. Ch.-V. Langlois, *op. cit.*, p. 28-29.

Ne aliquis Judeus intret domos Christianorum neque sustineat quod mulier Christiana intret domum suam.

Ne aliquis Judeus vel Judea recipiat vel hospitet aliquem Judeum vel Judeam nisi sciat quis et unde sit, *pro renegatis seu apostatis quos sepe receptant et hospitant*[1].

Ne aliquis Judeus habeat aliquos libros preterquam de bibliotheca.

Ut omnes Judei morentur per se et maneant in una parte ville scilicet in extremitatibus ville, *quia ponunt Christianos et inducunt ad errorem propter commistionem quam habent cum Christianis*.

Ne aliquis Judeus vel Judea doceat apponere medicinam Christianis nec similiter apponat[2].

Ne aliquis Judeus vel Judea intret ecclesiam vel cimiterium Christianorum[3].

MAURICE JUSSELIN.

1. Prescription nouvelle.
2. Prescription ancienne.
3. Prescription nouvelle.

BIBLIOGRAPHIE

Eppenstein (S.). **Zur Würdigung der Exegese Joseph Kara's** [Avec : פירוש ספר שופטים לר׳ יוסף קרא הו״ל מתוך כ״י קירכהיים שמעון עפנשטיין]. Francfort-s.-M., 1907; in-8° de 32 + 28 (texte) pp.

On a déjà beaucoup écrit sur Joseph Kara, nous n'en devons pas moins accueillir avec une vive satisfaction toute nouvelle étude qui contribue à caractériser son exégèse, toute édition de ses commentaires restés inédits, surtout quand nous les devons, comme c'est le cas, à un savant compétent. Le travail de M. Eppenstein[1] commence par quelques remarques préliminaires sur l'école exégétique du nord de la France, dont Léontin, le maître de R. Guerschom, est indiqué comme le premier représentant (p. 3). C'est là une hypothèse de M. Israël Lévi (*Revue*, XLIX, 230 249), que lui-même ne maintient plus (*ibid.*, LIII, 153), à la suite de l'argumentation de M. Epstein (*Monatsschrift*, XLIX, 557 et suiv.), de sorte qu'on doit, avec ce dernier, voir dans l'exégète Léontin un auteur du XIIe siècle. Le plus ancien exégète français septentrional reste donc Menahem b. Helbo ; seulement M. Eppenstein aurait dû rappeler que celui-ci a peut-être eu comme prédécesseur un Azaria d'ailleurs inconnu (v. mon *Menahem b. Helbo*, p. 48, n. 3).

On sait que Kara était un neveu de Menahem (fils d'un frère) ; il marcha entièrement sur les traces de son oncle, se consacrant comme lui presque exclusivement à l'exégèse biblique. Nous savons encore de Menahem qu'il faisait des conférences sur les livres prophétiques[2] ; or,

1. Il a paru d'abord dans le *Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft*, tome IV (Francfort-s.-M.), sous le titre beaucoup plus juste de : *Studien über Joseph ben Simon Kara als Exeget nebst einer Veröffentlichung seines Commentars zum Buche der Richter.*

2. C'est ce qui résulte du passage de Kara sur Juges, II, 15-16, cité par Eppenstein, p. 7, n. 3 : ועל פרשה זו היה מזהיר ר׳ מנחם ב״ר חלבו אחי אבא את כל העומדים לפניו ושומעים את דבריו. Par contre, le passage sur I Rois, VIII, 32 :

M. Eppenstein croit que Joseph avait également choisi la profession de maître de la science biblique, que ses commentaires proviennent peut-être des notes préparées par lui pour les besoins de l'enseignement, et qu'ainsi s'explique l'épithète de קרא qu'on accole à son nom. C'est possible ; il faudrait seulement ajouter que Menahem b. Helbo portait également ce surnom (voir ma monographie, p. 7, n. 2) et que Joseph cite, sur Isaïe, XXIII, 13 : פתרוני הקראים, par où l'on voit que ce titre était assez répandu en France[1].

Ce qui montre avec quelle ardeur Kara s'est consacré à l'étude de la Bible, c'est qu'il a laissé de quelques-uns de ses commentaires deux recensions. Tel est avant tout le cas pour les Lamentations, dont les deux recensions ont été éditées en dernier lieu par Buber (v. Eppenstein, p. 8, n. 6), mais aussi, à ce qu'il semble, pour Isaïe. Que l'on compare, par exemple, les extraits de ce commentaire publiés d'après le ms. Kirchheim par Littmann (*Joseph ben Simeon Kara als Schrifterklärer*, pp. 26-32) avec l'édition de Lublin, qui reproduit un manuscrit de 1268 (v. *Z. f. H. B.*, V, 67). Il n'y a qu'un petit nombre d'extraits qui concordent, et là encore on relève de nombreuses variantes (v., par exemple, sur XIII, 2 ; XV, 5 ; XVI, 1 ; XVIII, 2 ; XXII, 5, etc.) ; par contre, on reconnaît nettement en beaucoup d'endroits qu'on a affaire à deux recensions ; v., par exemple, sur II, 22[2] ; V, 10 ; XI, 14 ; XXII, 16, etc. On est surtout frappé par les passages où Joseph Kara formule ses règles exégétiques connues, et qui manquent totalement dans l'éd. de Lublin, v., par exemple, sur III, 1 ; VI, 2 ; VIII, 1 (digression très détaillée) ; X, 12 ; XII, 23, etc. De même, des explications tout entières manquent dans l'éd. de Lublin comparée avec les extraits de Littmann, par exemple, sur III, 5, 13 ; XXXIV, 6 (l'explication de ce verset est citée sur III, 1), etc. D'autre part, l'explication de X, 33 est plus complète et mieux rédigée dans l'éd. de Lublin que dans le ms. Kirchheim (sur le terme de עיקר ועוקר employé à ce propos v. *Revue*, LII, 204, n. 4). A remarquer encore que l'éd. de Lublin renferme parfois de fort longs extraits du Midrasch, qui sont peut-être tout simplement des additions des copistes (v. Littmann, p. 14 en bas). Ainsi on lit à la fin de IV, 6 : ולפי שמתחלת הענין ועד כאן ראיתי את כל המקראות מחוברות איש לרעהו כי קרסים (כקרסים l.) בלולאות ואילו באתי ליתן מדרש ביניהם הייתי מפריד בין מקרא לחבירו ובין מליצה (לחבר) לרעותה ואפנה לבי לידע כל הענין לפי פשוטו ומדרשו כדי לפרשו לפי

היה מפרש (ר"ל ר' מנחם) על כל אדם מקרא זה signifie simplement que M. b. H. rapportait ce verset à tout homme qui défère le serment à son prochain, que ce soit justement ou injustement. Voir le texte du passage tout entier dans ma monographie, pp. 24-25, et rectifier, en conséquence, *Z. f. H. B.*, VIII, 68.

1. Le terme de קראים était également usité en Espagne pour désigner ceux qui sont versés dans la Bible ; on le trouve par exemple chez Juda b. Barzilaï dans son *Commentaire du S. Yecira*, p. 63. Cf. Bacher, *Revue*, XVII, 275.

2. L'explication de Menahem b. Helbo sur ce verset n'est introduite dans le ms. Kirchheim que par שמעתי et y présente des divergences notables ; v. mon *Menahem b. Helbo*, p. 27, n. 2.

פשוטו שדרשו בו חכמינו ז"ל[1], et ce développement est suivi d'aggadas sur les chapitres I-IV, qui occupent plusieurs pages, ce qu'on ne remarque pas ailleurs chez Kara. Il en est de même sur VIII, 4; XL, 31; XLI, 12 (où les aggadas sur les versets 2 et suivants commencent par ces mots : נחזור למדרש רבותינו), etc. Mais il se peut que les recensions divergentes appartiennent à des disciples de Kara, leurs commentaires ayant été parfois attribués au maître (celui d'Ézéchiel, par exemple, v. *Z.f.H.B., l.c.*, 68)[2].

L'attitude de Kara vis-à vis du Midrasch a déjà été mise maintes fois en lumière et M. Eppenstein consacre également à ce sujet quelques observations intéressantes (pp. 9 et s.). De tous les commentateurs notoires de la France septentrionale[3], Kara est celui qui s'est montré le plus opposé au Midrasch (v. surtout les citations du Commentaire de Samuel, pp. 9-10), et pourtant il lui fait encore beaucoup de place (quand bien même beaucoup de passages auraient été ajoutés par des copistes) et il faut reconnaître avec Eppenstein, qu'il distingue entre les aggadas à application morale ou à tendance instructive et celles dont les interprétations frisent la fantaisie, et qu'il ne rejette que ces dernières.

Les auteurs cités par Kara ont été réunis par Epstein (החוקר, I, 33-35); mais il y a lieu maintenant d'en effacer certains et d'en ajouter d'autres. Ainsi, la citation sur Lamentat., IV, 6 (dans דברי חכמים, éd. Aschkenazi, p. 21) : כך שמעתי מר' משה מרומי שאמרה משם רבינו סעדיה זצ"ל, est une addition tirée du *Lékah Tob* de Tobia b. Éliézer, *ad loc.* (v. l'Introduction de Buber, § 5). D'un autre côté, Kara dit sur Isaïe, LXIII, 3 : וכך שמעתי מפי ר' יצחק בר' אשר[4], citation qui manque dans la liste

1. Les derniers mots ne paraissent pas être tout à fait en ordre; il faut peut-être lire : ואפנה לבי [בתחלה] לידע כל הענין לפי פשוטו [ועתה אביא] מדרשו כדי לפרשו וכו'.

2. De même, j'ai émis l'opinion que le commentaire du Cantique édité par Hübsch provient d'un élève de Kara, v. mon *Menahem b. Helbo*, p. 11, n. 4. Dans Eppenstein, p. 8, il manque encore le commentaire d'Esther édité par Hübsch, dont Kara est sûrement l'auteur, v. *ibidem*.

3. On sait que Menahem b. Helbo, le premier exégète du nord de la France, doit beaucoup également au Derasch, v. ma monographie, p. 14. Je remarque, à ce propos, que pour l'interprétation de I Rois, V, 12 par Menahem, dont j'avais fait ressortir le caractère particulièrement aggadique, un Midrasch presque identique se retrouve dans l'Introduction de Tobia b. Éliézer à son *Lékah Tob* sur Kohélet (éd. Feinberg, p. 3) : וכתיב וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף אע"פ שאין מקרא יוצא מידי פשוטו מ"מ לא מצינו ג' אלפים משל ולא חמשה ואלף שאמר בשירו לפיכך אנו סומכין על מדרשי חכמים וכן אמר אבמרי (= אבא מארי) ז"ל וידבר שלשת אלפים אלו שלשת אלופים משלי קהלת ושה"ש שיצאו מתוך חמשה חומשי תורה ואלף שאילפו לישראל להגות בו ומצינו אלף שהוא למוד כענין שנ' אלף המגן תלוי עליו והוא אלוף של מגן זה הקב"ה. Ainsi אלף est expliqué, ici aussi, par « enseigner ».

4. Sans doute identique avec Isaac b. Ascher ha-Lévi de Spire, connu sous le chiffre ריב"א, élève de Raschi (v. sur lui Michaël, אור החיים, p. 501, n° 1074). Il est également cité par le disciple de Kara sur Ézéch., X, 20 : וכן שמעתי מר' יצחק ב"ר אשר הלוי (plus correctement dans le ms. Kirchheim, cité par Littmann, p. 26 : וכן שמע מורנו ר' יוסף בר שמעון מפי ר' יצחק בר אשר הלוי).

d'Epstein. En outre, certaines citations peuvent maintenant être étayées d'un plus grand nombre de textes, par exemple : Menahem b. Helbo (cf. ma monographie); Menahem b. Sarouk (Is., xxvii, 11; xxxviii, 14; xl, 12; Jér., vi, 9; xi, 19, etc.); les אנשי פתרון (ajouter : Is., xv, 5 et Lament., iii, 5, 2e recension), etc. Eppenstein ne parle que des citations de Saadia, qui est mentionné par Kara sur Job, xv, 24, et Lament., iii, 5. Or, la première ne concorde pas avec celle de Saadia Gaon, *ad loc.*, et on ne peut pas davantage établir l'authenticité de la seconde : de nouveau l'on constate que les exégètes de la France du nord rapportent souvent de fausses citations de Saadia (v. *Revue*, LII, 56; cf. une opinion contraire de Porges, *Z. f. H. B.*, xi, 17). Ajoutons que Saadia est encore nommé par Kara sur Zach , vi, 6, mais cette citation pourrait être empruntée à Raschi, *ad loc.*

M. Eppenstein s'étend surtout sur les rapports de Kara avec Raschi (pp. 14 et suiv.), sans connaître, parmi les auteurs qui ont jusqu'ici étudié la question, Einstein (*Magazin*, 1886, 222 et suiv.; cf. 244) et Brüll (*Jahrbücher*, VII, 171). Kara ne cite pas si souvent Raschi nommément et, quand il le fait, il emploie diverses formules. Ainsi dans le commentaire des Rois, il écrit : מצאתי בפתרוני רבנא שלמה ou ראיתי בפתרוני רבנא ר' שלמה זצ"ל (v. Eppenstein, p. 20), sur Is., xxvi, 7 : אבל שמעתי שפירש רבינו שלמה ביר' יצחק, sur Aggée, ii, 15 : כך פתר רבי שלמה ברבי יצחק זצ"ל, souvent sur Job (vii, 21; xvii, 5; xviii, 2; xxii, 20 et xxvii, 6) : רבנא שלמה ב"ר יצחק זצ"ל (cf. *Revue*, XLVII, 141). Mais, ici encore, ce sont parfois les copistes qui ont inséré le nom de Raschi, ainsi sur Jérémie, xliv, 30, et xlix, 3, où les explications qui commencent respectivement par פר' ר"ש et ור"ש פר', sont formellement désignées comme gloses dans l'éd. de Schlossberg (נ"ב) et qui manquent totalement dans l'éd. de Lublin. On peut donc admettre que les explications d'Is., xi, 8; xxiii, 13; xxv, 11 et xxxiv, 14, qui sont introduites dans cette édition par פר"ש, sont elles aussi des additions d'un glossateur, Kara ne citant jamais Raschi de cette façon.

D'autre part, on a plus d'une fois exprimé l'opinion que Kara avait simplement pris comme base les commentaires de Raschi et les avait amplifiés, ce qui est loin d'être exact. M. Eppenstein, comparant en détail les commentaires de l'un et de l'autre sur les Premiers Prophètes, sur Isaïe et sur Jérémie, conclut (p. 25) qu'à tout le moins, si Kara a subi l'influence de Raschi, il en a exercé une sur lui dans la même mesure, sinon davantage. M. E. est même tenté de placer les mérites de Kara au-dessus de ceux de Raschi pour l'explication naturelle de la Bible, et il justifie cette préférence en produisant des exemples de la méthode exégétique de Kara (pp. 26 et suiv.) des explications séduisantes de certains mots (p. 29) et en faisant ressortir les qualités de son style.

Quoi qu'il en soit et quoique Joseph Kara ait eu, comme nous l'avons vu plus haut, des élèves qui ont composé des commentaires bibliques dans le même esprit que les siens, il est peu cité dans la littérature du

moyen âge[1] et n'a pas exercé de grande influence. Il est mentionné par exemple par David Kimhi sur Gen., XIX, 11, et M. Eppenstein assure (p. 31) que celui-ci l'a beaucoup utilisé[2]. Le fait est que, dans le Commentaire des Juges édité par lui, beaucoup de passages concordent avec Kimhi (par exemple, sur III, 28 ; V, 8 ; XII, 4), de sorte qu'il y a peut-être lieu d'admettre une influence de Kara, par contre il faut encore laisser ouverte la question de savoir si Lévi b. Gerson a connu directement et utilisé les commentaires de ce dernier, comme le veut M. E.

A son étude M. Eppenstein a joint une édition du Commentaire des Juges par Kara d'après le ms. Kirchheim. Cette publication a d'autant plus de prix qu'on ne possédait jusqu'ici imprimés que des extraits du commentaire de Kara sur les Premiers Prophètes (édités par A. Wolf dans השחר, III-IV). Celui des Juges a tous les caractères distinctifs de Kara ; par exemple les tournures : שלא תתמה כשאתה קורא (sur I, 16 ; III, 17, et IV, 11) et זה עיקר (sur V, 13), ainsi que ses autres règles exégétiques déjà connues (sur V, 24, et XIII, 12). On n'y trouve cités nommément que Menahem b. Helbo (sur II, 17, et VI, 2) et Dounasch b. Labrat (sur V, 21), dont la critique contre Menahem b. Sarouk est appelée, chose curieuse : ספר האגרון. Par contre, on y relève des explications anonymes, par exemple : וראיתי בפתרונות אחרים (sur VI, 26), כך פותרין רוב העולם (sur VIII, 18), etc. Il est intéressant de voir Kara considérer certains passages comme des gloses explicatives ajoutées par l'auteur du livre des Juges, par exemple sur XIII, 18 : והנביא שכתב את הספר אמר והוא פלאי, ou sur XVII, 6 : בימים ההם... הנביא שכתב ספר זה אמר כך וכו'. Quant à cet auteur, il y voit Samuel, comme le Talmud (qu'il ne cite pas), V. sur II, 6 : שמואל הנביא שכתב ספר שופטים מספר ומודיע לדורות היאך הכעיסו ישראל להקב"ה כל ימי השופטים וכו'. Parmi ses autres explications relevons les suivantes. Sur V, 13 il considère entre autres mots שריד comme un nom de lieu, avec référence à Jos., XIX, 10. — Sur V, 21, il regarde également קדומים comme le nom d'un fleuve, sur quoi il observe : ואל תשיבני לומר היכן מצינו מקום ששמו קדומים אומר אלף מקומות תמצא בארץ ישראל שלא נימנו בספר יהושע לפי שלא מנה יהושע אלא עיירות העומדות על הגבולין וכשהוצרך הכתוב להזכירו הזכירו לצורך השעה אעפ"י שלא נמנה בספר יהושע. — Sur IX, 15, explication lexicographique de la racine חסה, qui d'après l'auteur signifie toujours « se couvrir » (לשון כיסוי) et jamais « se confier » (לשון בטחון).

L'édition est fort soignée ; voici pourtant quelques remarques : l'aggada reproduite sur V, 5 est peut-être empruntée au Targoum et se retrouve

1. Les auteurs qui citent Kara sont énumérés par Zunz (*Zur Geschichte*, p. 69), dont il faut rapprocher les références données par Berliner (פליטת סופרים, partie hébr., p. 12 et suiv.). Il faut y ajouter les citations d'un commentaire tossafistique du Pentateuque ms. appartenant à M. E.-N. Adler (v. *Monatsschrift*, 1901, 371, n° 29) et deux citations du commentaire de Kara sur Job dans le commentaire anonyme édité par Wright (v. *Revue*, LII, 60), dont l'auteur n'est pas un disciple d'Éliézer de Beaugency (comme l'affirme Eppenstein, p. 4, n. 6).

2. Mais cf. Geiger, קבוצת מאמרים, p. 72.

(rattachée, non à notre verset, mais à Psaumes, LXVIII, 17) dans *Genèse rabba*, XCIX, 1, dans la bouche de R. Yossé ha-Guelili (cf. aussi la sentence de R. Joseph sur le Sinaï, *Sota*, 5 *a*). — Sur v, 10, Kara donne, à proprement parler, deux explications : d'après l'une, אתונות צחורות signifie « des mules blanches » et מדין « jugement », d'après l'autre, les premiers mots veulent dire « des mules excellentes » et מדין est un nom de lieu, d'après Josué, XV, 61. Il faut donc ajouter, avant le deuxième רוכבי אתונות צחורות, quelque chose comme ד"א, et rectifier les remarques d'Eppenstein (pp. 17-18). — Sur v, 26, le point d'interrogation est à effacer. En effet, Kara établit un rapprochement, d'ailleurs singulier, entre מחק et מחוקק, et explique le premier mot par « enfoncer, engraver » : מחקה ראשו. פתרון (l. פתרונו) תקיעה היתד בראשו לשון מחוקק.

M. Eppenstein nous fait espérer une réédition du commentaire de Job par Kara. Nous formerions plutôt le vœu de voir éditer *en un seul volume* tout ce qui s'est conservé de Kara, aussi bien les commentaires bibliques que les explications de Pioutim. Mais il faudrait consulter dans ce but tous les manuscrits connus, ce qui permettrait non seulement d'obtenir un texte critique satisfaisant, mais de tirer au clair les rapports des différentes recensions entre elles, et d'établir ce qui appartient à Kara, ce qui est interpolé et ce qui porte à tort son nom. C'est alors seulement qu'il sera possible d'apprécier définitivement l'importance de Kara et sa place dans l'histoire de l'exégèse biblique.

Varsovie, le 28 juin 1907.

SAMUEL POZNANSKI.

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

LE TEMPLE DU DIEU YAHOU

ET LA COLONIE JUIVE D'ÉLÉPHANTINE

AU Ve SIÈCLE AVANT L'ÈRE CHRÉTIENNE

Les papyrus d'Assouan récemment découverts et publiés [1] avaient produit une véritable sensation dans le monde savant : quelle surprise, en effet, que cette résurrection d'une colonie juive — militaire ou non [2] — établie, dès le ve siècle avant notre ère, dans l'île d'Éléphantine et à Syène, en possession d'un temple consacré au Dieu Yahou, et cependant suivant, dans sa vie sociale, une législation différente de celle du Pentateuque ! A peine remis de cette émotion et avant d'avoir pu résoudre tous les problèmes que soulèvent ces documents inespérés, voilà qu'il nous faut nous étonner davantage devant les nouveaux papyrus, de même origine et relatifs à la même colonie, que la mission allemande a eu la bonne fortune d'exhumer du sol de l'île d'Éléphantine et que M. Sachau s'est empressé de déchiffrer [3]. Toute préface ne saurait qu'en affaiblir l'intérêt ; laissons ces témoins, vieux de vingt-trois siècles, parler eux-mêmes.

Les Textes.

I

1. אל מראן בגוהי פחת יהוד עבדיך ידניה
וכנותה כהניא זי ביב בירת[א] שלם

1. Voir *Revue*, t. LIII, p. 123, et plus haut, p. 35.
2. Voir notre article, plus haut, p. 35.
3. *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, dans *Abhandlungen der k. Preuss. Akademie der Wissenschaften* vom Jahr 1907. Mit 1 Tafel. Berlin, G. Reimer, 1907, in-4°.

2. מראן אלה שמיא ישאל שגיא בכל עדן ולרחמן
ישימנך קדם דריוהוש מלכא
3. ובני ביתא יתיר מן זי כען חד אלף וחין אריכן
ינתן לך וחדה ושריר הוי בכל עדן
4. כען עבדך ידניה וכנותה כן אמרן בירח תמוז
שנת ר||| דריוהוש מלכא כזי ארשם
5. נפק ואזל על מלכא כמריא זי אלהא חנוב זי ביב
בירתא המונית עם וידרנג זי פרתדך תנה
6. הוה לכ אגורא זי יהו אלהא זי ביב בירתא
יהעדו מן תמה אחר וידרנג זך
7. לחיא אגרת שלח על נפין ברה זי רב חיל
הוה בסון בירתא לאמר אגורא זי ביב
8. בירתא ינדשו אחר נפין דבר מצריא עם חילא
אחרנן אתו לבירת יב עם תליהם
9. עלו באגורא זך נדשוהי עד ארעא ועמודיא
זי אבנא זי הוו תברו המו אף הוה תרען
10. זי אבן |||| בנין פסילה זי אבן זי הוו באגורא
זך נדשו ודשוהם קימו וצירוהם
11. זי בששיא אלך נחש ומטלל עקהן זי ארז כלא זי
עם שירית אשרנא ואחרן זי תמה
12. הוה כלא באשה שרפו ומזרקיא זי זהב וכסף
ומנדעמתא זי הוה באגורא ז[ך] כלא לקחו
13 ולנפשהום עבדו ומן יומי מלך מצרין אבהין
בנו אגורא זך ביב בירתא וכזי כנבוזי על למצרין
14. אגורא זך בנה השכחה ואגורי אלהי מצרין כל
מגרו ואיש מנדעם באגורא זך לא חבל
15. וכזי כזנה עבדו אנחנה עם נשין ובנין שקקן
לבשן הוין וצומין ומצלין ליהו מרא שמיא
16 זי החוין בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלא
מן רגלוהי וכל נכסין זי קנה אכדו וכל גברין
17. זי בעו באיש לאגורא זך כל קטילו וחזין בהום אף
קדמת זנה בעדן זי זא בארשתא
18 עביד לן אגרה שלחן מראן ועל יהוחנן כהנא רבא
וכנותה כהניא זי בירושלם ועל אוסתן אחוהי
19. זי עננו וחרי יהודיא אגרה חדה לא שלחו עלין אף
מן יום תמוז שנת ר|||| דריהוש מלכא
20. ועד זנה יומא אנחנה שקקן לבשן וצומין נשיא
זילן כארמלה עבידין משח לא משחן
21. וחמר לא שתין אף מן זכי ועד יום שנת ר||| ||||
דריהוש מלכא מנחה ולבו[נ]ה ועלוה

22. לא עבדו באגורא זך כען עבדיך ידניה וכנותה
ויהודיה כל בעלי יב כן אמרין
23. הן על מראן טב אתעשת על אגורא זך
למבנה בזי לא שבקן לן למבניה חזי בעלי
24. טבתך ירחמיך זי תנה במצרין אגרה מנך ישתלח
עליהום על אגורא זי יהו אלהא
25. למבניה ביב בירתא לקבל זי בנה הוה קדמין
ומחתא ולבונתא ועלותא יקרבון
26. על מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצלה עליך
בכל עדן אנחנה ונשין ובנין ויהודיא
27. כל זי תנה הן כן עבדו עד זי אגורא זך יתבנה
וצדקה יהוה לך קדם יהו אלה
28. שמיא מן גבר זי יקרב לה עלוה ודבחן דמן
כדמי כסף כנכרים זלף ועל זהב על זנה
29. שלחן הודען אף כלא מליא באגרה חדה שלחן
על דליה ושלמיה בני כנאבלט פחת שמריו
30. אף בזנה זי עביד לן כלא ארשם לא ידע ב.
למרחשון שנת ר||| |||| דריהוש [מ]לכא.

Traduction.

(1) A notre seigneur, Bagoas[1], gouverneur de Judée[2], tes serviteurs Yedoniah et consorts[3], prêtres de Yeb (Éléphantine), la forteresse, salut.

(2) Que notre Seigneur, le Dieu du ciel[4], veuille beaucoup ton bien[5] en tout temps, qu'il te concilie la faveur du roi Darius[6] (3) et de sa

1 Comme on l'a déjà remarqué, ce nom rappelle celui de בגוי porté par un des Juifs qui reviennent de captivité, Ezra, II, 2, 14; VIII, 14; Néhém., VII, 7, 19; X, 17. Que si l'orthographe de la Massora est *Bigvaï*, celle de la Septante est Βαγουαί ou Βαγοαί.

2. פחת יהוד est l'expression technique; cf. Haggée, I, 1; II, 21, etc.

3. Expression classique dans les textes araméens d'Ezra, V, 6, etc.

4. On sait que cette appellation distingue les livres d'Ezra (I, 2; V, 11, 12; VI, 9, 10; VII, 12, 21, 23), de Néhémie (I, 4, 5; II, 4, 20) et de Daniel (II, 18, 19, 37, 44). Nos papyrus fournissent la preuve qu'au ve siècle cette expression était employée déjà, non seulement en Judée, mais encore dans la diaspora judéenne. Or *jamais* elle ne figure dans les autres livres de l'Écriture. Que si Genèse, XXIV, 3, porte ה' אלהי השמים, ces mots sont complétés par אלהי הארץ. Au verset 7, il est vrai, il y a seulement אלהי השמים, mais ce peut être par raison d'économie, la phrase complète figurant plus haut; au surplus, la Septante ajoute : « et Dieu de la terre ».

5. L'emploi du verbe שאל « demander » est déconcertant. Peut être faut-il sous-entendre שלמך « ta paix », comme dans Ps., CXXII, 6, ou לך לשלם comme dans II Sam., VIII, 10, et Genèse, XLIII, 27.

6 Cf. Néhémie, I, 11, dans une prière : ותנהו לרחמים לפני האיש הזה.

famille[1] mille fois plus[2] encore qu'aujourd'hui ; qu'il t'accorde une longue vie[3], et sois heureux et bien portant[4] en tout temps !

(4) Maintenant voici ce qu'ont à te dire tes serviteurs Yedoniah et consorts : Au mois de Tamouz de l'année 14 du roi Darius[5], lorsqu'Arsame (5) s'absenta pour rendre visite au roi, les prêtres[6] du dieu Chnoum de Yeb la forteresse se concertèrent[7] avec Vidrang, ton commandant ici, (6) dans le dessein[8] de détruire le temple du Dieu Yahou, à Yeb la forteresse. Ensuite, cet ignoble[9] Vidrang (7) envoya une lettre à Napian, son fils, qui était chef de corps à Syène la forteresse, lettre ainsi conçue : « Qu'on démolisse le temple[10] de Yeb (8) la forteresse. » Puis Napian prit des Égyptiens et d'autres troupes ; ils arrivèrent dans la forteresse de Yeb avec leurs armes[11], (9) entrèrent dans ce temple, le détruisirent jusqu'au ras du sol, brisèrent les colonnes de pierre, arrachèrent les portes (10) de pierre au nombre de cinq[12], faites en pierre de taille, qui se trouvaient dans ce temple ; quant aux battants des portes[13] qui restaient[14] et aux gonds (11) d'airain qui étaient fixés à ces portes[15], au toit tout en bois de cèdre, avec le reste (?) des murs et autres choses qui y figuraient (12), tout cela ils l'incendièrent. Quant aux bassins d'or et d'argent et aux objets qui étaient dans ce temple, ils les prirent (13) et se les attribuèrent à eux-mêmes. Or, c'est déjà sous la domination des rois[16] d'Égypte que nos ancêtres avaient édifié ce temple à Yeb la forteresse, et, lorsque Cambyse vint en Égypte, (14) il trouva ce temple construit. Tandis qu'on démolit tous les temples des dieux des Égyptiens, personne ne fit le moindre dommage à celui-ci. (15) Lors donc qu'on eut ainsi agi, nous, avec nos femmes et nos enfants, nous revêtîmes le cilice, nous jeunâmes

1. On pourrait traduire : « des gens de la cour ».
2. Cf. Deut., I, 11 : יסף עליכם ככם אלף פעמים.
3. Cf. Daniel, VII, 12 : וארכה בחיין יהיבת להון.
4. Traduire par « bien portant » comme en syriaque ; cf. Ecclésiastique, XXX, 15.
5. = 411.
6. Remarquer que lorsque le prêtre est celui du Dieu Yahou, il est appelé כהן, et lorsqu'il est celui d'une autre divinité, כמר, comme en hébreu.
7. המונית est le singulier de המוניות employé dans le Midrasch. Voir Lewy, II, 477. Il faut ajouter le verbe עבדו, qui a été oublié ici et qui figure dans la même phrase du papyrus de Strasbourg.
8. Le mot לם est peut-être un abrégé de לאמר ou de למאמר.
9. לחיא, que M. Sachau ne comprend pas, doit être rapproché de מות לחה de l'inscription de Nérab I, qui signifie « mort *ignominieuse* », parallèle à יהבאשר מומותתה de l'inscription de Nérab II : « qu'ils rendent ignominieuse sa mort » (Cooke, *North-semitic inscriptions*, p. 189). L'arabe لحى a le même sens.
10. Ajouter : « du Dieu Yahou », comme on lit dans le document II.
11. תליהם est vraisemblablement une faute pour כליהם, mot auquel répond assez bien זניהום dans II.
12. Nous ne voyons sur le fac-similé que *cinq* traits, indiquant le chiffre 5.
13. דשיהם et non רשיהם.
14. Explication d'un de mes élèves, M. Wechsler.
15. Lecture de M. Fränkel.
16. II donne une meilleure leçon : מלכי.

et priâmes Yahou, Dieu du ciel[1], (16) qu'il nous montrât[2] la ruine de ce chien[3] de Vidrang. Les chaînes lui furent enlevées des pieds (?)[4], tous les biens qu'il avait acquis périrent, tous ceux (17) qui avaient voulu du mal[5] à ce temple furent tués[6] et nous vîmes leur défaite. Or déjà avant cela, au temps où ce mal (18) nous arriva, nous avions envoyé une lettre [à][7] notre seigneur et à Yohanan, grand-prêtre, et à sa suite, les prêtres de Jérusalem, à Oustan, son frère (19), qui est le même qu'Anani, et aux notables juifs. Mais ils ne nous adressèrent aucune réponse. Depuis ce jour de Tamouz de l'année 14 du roi Darius (20) jusqu'à ce jour, nous portons le cilice, nous jeûnons, nos femmes sont devenues comme des veuves[8], nous ne faisons pas d'onctions (21), nous ne buvons plus de vin. Pareillement depuis ce temps jusqu'au jour [ ] de l'année 17 du roi Darius, nous n'offrons plus d'oblations, d'encens[9] et d'holocaustes (22) dans ce temple. Maintenant tes serviteurs, Yedoniah et consorts et les Juifs, tous habitants de Yeb, s'expriment ainsi : (23) S'il plaît à notre seigneur, qu'il soit décidé au sujet de ce temple qu'il soit rebâti, car nous ne nous permettons pas de le restaurer[10]. Vois ceux qui ont éprouvé tes bienfaits (24) et tes amis qui sont ici en Égypte[11]. Qu'il soit expédié une lettre à leur destination, au sujet du temple du Dieu Yahou (25) pour qu'il soit reconstruit à Yeb la forteresse tel qu'il était bâti auparavant, et on offrira[12] des oblations, de l'encens et des holocaustes (26) sur l'autel du Dieu Yahou en ton honneur; nous prierons pour toi en tout temps, nous, nos femmes, nos enfants et les Juifs, (27) tous tant qu'ils sont ici. Que si tu le fais[13], jusqu'à la reconstruction de l'autel, tu tireras un mérite[14]

1. נורא שמיא est dans Daniel.

2. Le texte a le passé החורין ; le futur serait préférable. M. Sachau n'a pas compris le sens de l'expression, qui est biblique (cf. Ps., v, 9, 11) et se rencontre aussi dans l'inscription de Mescha : וכי הראני בכל שנאי.

3. כלביא, étant parallèle à לחיא de la ligne 7, doit avoir également un sens injurieux. Le mot est donc à rapprocher de כלבא « chien ». Faut-il le traduire par « chienne », ou « roquet » ?

4. Nous ne savons pas à quoi il est fait allusion ici.

5. Expression biblique : בקש רעה.

6. On ne dit pas par qui.

7. Ajouter על, qui se lit en II.

8. Expression biblique.

9. Les deux mots ont conservé leur forme hébraïque.

10. Notre traduction fait disparaître la difficulté qui avait arrêté M. Sachau, qui traduit : « *on* ne nous a pas permis », comme s'il y avait שבקו.

11. Est-ce : « ceux qui ont éprouvé tes bienfaits et ton amitié, ou « ceux qui veulent ton bien et sont tes amis ? »

12. En II נקרב « nous offrirons ».

13. En II תעבד.

14. La traduction de M. Sachau nous paraît fautive : « Tu auras une part devant Dieu. » C'est tout simplement l'hébreu וצדקה תהיה לך, comme dans Deutér., vi, 25. Bagoas aura devant Dieu le mérite de tous les sacrifices qui seront offerts désormais.

devant Yahou, Dieu du (28) ciel, de tout homme qui lui offrira des holocaustes et des sacrifices, de la valeur de mille kikar d'argent et d'or[1]. Sur cela (29) nous avons envoyé un rapport. Pareillement nous avons envoyé le récit de tout cela dans une lettre à Delaïah et à Schelémiah, fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie. (30 De tout ce qui nous avait été fait Arsame ne savait rien. Le [20] Marheschvan, l'an 17 du roi Darius.

II

1. [עד]ן [ישי]מ[נך קד. ד]ריוהוש
2. [וחין אריכן] ינתן לך וחדה ושריר הוי בכל עדן כעת עב[די]ך ידניה
3 שנת ר|||| דריוהוש מלכא כזי ארשם נפק ואזל [על] מלכא
4. בירתא כסף ונכסין יהבו לוידרנג פרתרכא זי תנה הוה ל[ם
5. יהעדו מן תמה אחר וידרנג זך לחיא אגרת שלח על נ[פין] ברה ז[י
6. זי יהו אלהא זי ביב בירתא ינדשו אחר נפ[י]ן דבר מצ[ריא
7. זניהום עלו באגורא זך נדשוהי עד ארעא ועמודיא זי א[בן
8. תרען רברבן ||||| בנין פסלה זי אבן זי הוו ב[אגו]רא זך
9. אלך נחש ומטלל אגורא זך כלא עקהן ז[י] ארז עם בשירית
10 באשתא שרפו ומזרקיא זי זהבא וזי כספא ומ[נד]עמתא
11. עבדו ומן יומי מלכי מצרין אבהין בנו אגורא זך ביב
12. זך בנה השכח ואגורי אלה[י] מצריא [כ]ל [מגרו] ואיש מנ[דעם
13. עביד אנחנה עם נשין ובנין שקקן לבשן הוין צי[מין
14. חיונא בוידרנג זך כלביא הנפקו כבלוהי מן רגלוהי וכ[ל
15. בעה באיש לאגורא זך כלא קטילו וחזין בהום אף
16. לן אגרה על זנה שלחן (שלחן) על מראן [ואף] על יהוחנן
17. ועל אוסטן אחוהי זי ענני וחרי יהודיא אג[רה] חדה
18. שנת ר|||| דריוהש מלכא ועד זנה יומא אנחנה שקק[ן
19 משח לא משחן וחמר לא שתין א[ף מ]ן זך י[ומא] ועד
20. מנחה לבונה ועלוה לא עבדו באגורא זך כען
21. ויהודיא כלא בעלי יב כן אמרן הן על מר[א]ן טב את[עשת
22. שבקן לן למבניה חזי בעלי טבתך ורחמיך זי תנה
23. על אגורא זי יהו אלהא למבניה ביב בירתא לקבל
24 ועלותא נקרב על מדבחא זי יהו אלהא בשמך ונצ[לה
25. ויהודיא כלא זי תנה הן כן תעבד עד זי אגורא זך יתב[נה

1. Ici encore la traduction de M. Sachau est sûrement inexacte : d'après lui, on promet d'attribuer à Bagoas un droit d'un sicle d'argent par 1.000 kikar. Le cadeau serait mince. D'après M. Sachau également, les mots ועל ז תב devraient se joindre à la suite, ce qui est encore moins admissible. Il y a là probablement une comparaison, hyperbolique.

26. שמיא מן גבר זי יקרב לה עלוה ודבחן דמי כסף כנכרן אלף על
27. [אף כלא] מליא אגרה חדה בשמן שלחן על דליה ושלמיה ב[ני
28. כלא זי עביד לן ארשם לא ידע בא למרחשון שנת ר||||.

Comme il est facile de voir, ce texte n'est qu'un autre exemplaire du précédent. Les variantes de fond ne sont pas nombreuses

1° ligne 4 (= 5 du document I) : les prêtres égyptiens du dieu Chnoum soudoyent Vidrang. Cette accusation se lit déjà dans le papyrus de Strasbourg, écrit sans doute au lendemain même de l'événement בשנת 14 דריהוש מלכא כזי מראן ארשם אזל על מלכא זנא דושכרתא זי כמריא זי חנוב אלה עבדו ביב בירתא המוניה עם וידרנג זי פרתדך תנה הוה כסף ונכסן יהבו לה.

2° Ligne 7 : זניהום correspond à תליהם. Ces deux mots, que M. Sachau déclare ne pas comprendre, s'éclairent l'un par l'autre. זניהום est la même chose que זיניהום « leurs armes » et תליהם est une altération de כליהם « leurs armes ». Ces *lapsus calami* ne sont pas rares dans nos deux papyrus ; c'est ainsi que I, 28, זלף doit être corrigé en אלף, comme on lit dans II, 26 ; I, 18, manque על avant מראן, qui se lit II, 16, tandis que, par contre, dans cette dernière ligne, שלחן est répété à tort ; I, 13, מלך = מלכי II, 11 ; etc.

Les portes du temple sont qualifiées de grandes רברבן, II, 8.

Voici, d'ailleurs, le relevé des variantes :

I		II	
Ligne 4	כיגן	Ligne 2	כיגת
7	אגורא	6	זו יהו אלהא +
8	תליהם	7	זניהום
10	ומטלל עקהן	9	ומטלל אגורא זך עקהן
12	באשה	10	באשתא
»	זהב	»	זהבא
»	וכסף	»	וזי כספא
13	מלך	11	מלכי
14	השכחה	12	השכח
»	מצרין	»	מצריא
15	עבדו	13	עביד
16	החוין	14	חוינא
»	כבלא	»	כבלוהי
17	ביו	15	ביה
»	כל	»	כלא
18	—	16	על זנה +
»	מראן	»	על מראן
21	זכי	19	זך י[ומא]
22	ויהודיה	21	ויהודיא

Ligne 22	כל	Ligne 21	כלא
»	אמרין	»	אמרן
25	יקרבון	24	נקרב
27	כל	25	ككא
»	עבדו	»	תעבד
28	דמן כדמי	26	דמי
»	זלף	»	אלף
29	—	27	+ בשמן

Ces variantes sont de deux sortes : les unes sont des corrections au premier document, dont elles réparent les fautes ou les omissions, les autres sont la transcription en *araméen* des mots donnés d'abord sous forme *hébraïque*. Nous avons donc sous les yeux, non deux minutes, mais le brouillon et le corrigé d'une même lettre.

Le style en est indubitablement hébreu ; il y a des phrases sous lesquelles on sent courir la langue biblique, telle, par exemple, celle qui décrit l'affliction des Juifs et les interdictions qu'ils s'imposent pour conjurer leur malheur. Il est donc vraisemblable que ce texte araméen est une *traduction* de l'hébreu. Cette conjecture est corroborée par les corrections orthographiques que nous avons remarquées. Le scribe s'est aperçu qu'il avait laissé trop d'hébraïsmes, et il s'est efforcé d'améliorer son œuvre, pour qu'elle ne parût pas trop exotique au fonctionnaire perse qui devait en prendre connaissance [1].

Il n'en faudrait pas conclure que l'hébreu était la langue parlée par la colonie, car le rédacteur de la missive était certainement un prêtre. Il en résulte seulement que les prêtres d'Éléphantine avaient gardé pour leur usage la langue sacrée.

III

1. זכרן זי בגוהי ודליה אמרו
2. לי זכרן לם יהוי לך במצרין לממר
3. קדם ארשם על בית מדבחא זי אלה
4. שמיא זי ביב בירתא בנה
5. הוה מן קדמן קדם כנבוזי
6. זי וידרנג לחיא זך נדש
7. בשנת ר||| דריוהוש מלכא

1. On comprend mieux ainsi ces mots d'Ezra, IV, 7 : « et la teneur de la missive était écrite en caractères araméens et *traduite* en araméen » כתוב ארמית ומתרגם ארמית.

8. למבניה באתרה כזי הוה לקדמן
9. ומנחתא ולבונתא יקרבון על
10. מדבחא זך לקבל זי לקדמין
11. הוה מתעבד.

TRADUCTION.

(1) Rapport de ce que Bagoas et Delaïah m'ont dit : (2) Rapport : Tu devras dire en Égypte (3) devant Arsame au sujet de la maison de l'autel du Dieu du (4) ciel qui est à Yeb la forteresse, lequel (5) était construit dès l'antiquité, avant Cambyse (6), et que Vidrang, cet ignoble personnage, a détruit (7) en l'année 14 du roi Darius : (8) qu'il soit rebâti sur son emplacement tel qu'il était auparavant (9) et qu'on offre des oblations et de l'encens sur (10) cet autel, tout comme auparavant (11) on faisait.

Il n'y a pas lieu de supposer que ce rescrit soit de l'invention du député de la colonie juive : tels ont dû être les termes de la missive qu'il était chargé de remettre à Arsame, préfet d'Égypte. S'il en est ainsi, il faut remarquer que la chancellerie du gouverneur de Judée s'est bornée à répéter les expressions mêmes de la requête. On y reprend la notice historique sur l'ancienneté du temple, antérieur à Cambyse, et même l'injure décochée contre Vidrang. Le Dieu des Juifs est le Dieu du ciel.

Cela ne signifie pas que le rédacteur prend à son compte les idées qu'il exprime et fait siennes les énonciations qu'il transcrit ; il parle objectivement, en quelque sorte, en entrant dans les vues des pétitionnaires ou en reproduisant passivement leurs termes.

Il ne faut donc plus tant s'étonner des rescrits attribués par la Bible aux rois perses, qui, comme de fervents monothéistes, qu'ils ne sont pas, parlent du Dieu du ciel et des ordres qu'ils ont reçus de lui, enjoignent d'approvisionner l'autel de Jérusalem pour qu'on prie en leur faveur. Ce ne sont pas là nécessairement de simples hâbleries, fantaisies de pure rhétorique, doublets des discours à la mode grecque ; ce sont probablement de fidèles copies des requêtes mêmes des Juifs.

LES PERSONNES.

L'identité des personnages dont les noms paraissent dans ces documents n'est pas difficile à déterminer.

Comme l'a vu M. Euting, *Arsame* est le Sarsamès dont nous parle

son contemporain, l'historien Ctésias, qui se rendit en Perse vers 416 avant l'ère chrétienne. C'était le gouverneur de l'Égypte [1].

Vidrang nous est déjà connu par les papyrus araméens publiés par M. Cowley. En l'an 416 (8e année de Darius), en qualité de chef de corps de Syène, il préside le tribunal devant lequel comparaît Yedoniah, fils d'Hoschayah, fils d'Ouria, Araméen d'Éléphantine. Depuis, il avait passé dans l'île, et son fils avait pris sa succession à Syène, dans le commandement des troupes. Nous tâcherons de déterminer plus loin son rôle et les raisons qui ont permis aux Juifs de parler de lui, dans un document destiné aux autorités perses, en termes si injurieux.

Le nom de *Yedoniah*, porté par le prêtre du Dieu Yahou, se rencontre également dans les papyrus antérieurs. Il y a, à l'époque où se passe cette dévastation du temple juif, un Yedoniah, fils de Nathan, qui, en l'année 410, est dit Araméen de Syène; un Yedoniah, fils d'Hoschayah, fils d'Ouriah, Araméen d'Éléphantine en 416. D'après M. Sachau, ce serait l'un de ces deux homonymes qui serait le Yedoniah prêtre. Il y a, au contraire, toute sorte de raisons pour que ce ne soit ni l'un ni l'autre. Le nom étant des plus communs alors à Éléphantine et n'étant pas complété par celui du père, toute identification est impossible.

Ceux de *Delaïah* et de *Schelémiah* appartiennent à l'onomastique du temps. Deux Schelémiah sont parmi ceux qui ont épousé des femmes étrangères au temps d'Ezra (Ezra, x, 39, 41). Un Delaïah est père d'un Schemaïah chez qui se rend Néhémie (Néh., vi, 10). Les enfants de Delaïah sont au nombre des Juifs qui ne peuvent authentiquer leur filiation au retour de l'exil (Ezra, ii, 60). Enfin, un Delaïah est fils d'Élyoénaï, descendant éloigné de Zorobabel (I Chron., iii, 24).

Quoique fils du gouverneur des Samaritains, ces deux personnages portent donc des noms essentiellement *judéens*.

Pourquoi les prêtres d'Éléphantine jugent-ils opportun de s'adresser à eux, c'est ce qu'on ne voit pas. Vraisemblablement c'étaient les héritiers présomptifs du gouverneur de Samarie, et, de fait, l'un d'eux, Delaïah, semble avoir succédé en partie à son père dans cette charge, puisque dans la réponse son nom figure à côté de celui de Bagoas, sans toutefois qu'il porte le titre de gouverneur.

On ne sait rien du frère de Yohanan. Son nom hébreu est porté par un autre descendant d'Élioénaï. Quant au nom d'Ostan, il

1. *Ctesiæ fragmenta De rebus persicis*, éd. Muller, collection Didot, à la suite de l'éd. d'Hérodote, p. 52 *b* (fragm. 29, § 34).

n'est ni hébreu, ni araméen. On voit que, bien avant l'époque grecque, les hauts personnages juifs, même dans les familles pontificales, avaient déjà l'habitude de se parer d'un nom exotique. Pour que les prêtres d'Éléphantine s'adressent également à cet Anani, il faut qu'en sa qualité de frère du grand-prêtre, il ait joué un certain rôle dans les affaires religieuses des Juifs. Ainsi s'explique une assertion de Josèphe (*Antiq.*, XI, 306) d'après laquelle le frère du grand-prêtre Jaddus aurait partagé avec son frère la dignité pontificale

Nous avons réservé pour la fin les noms du grand-prêtre de Jérusalem, Yohanan, du préfet de la Judée, Bagoas, et du gouverneur de Samarie, Sanaballat.

On sait que les deux premiers de ces personnages figurent dans un récit de Josèphe (*Antiq.*, XI, 297 et s.). Yohanan, fils de Juda, fils d'Eliasib, grand-prêtre, avait, nous dit-il, un frère nommé Jésus, qui était l'ami de Bagoas, *général du second Artaxerxès*. Ce Jésus, ayant reçu de Bagoas la promesse d'obtenir le pontificat, chercha querelle dans le Temple à son frère, qui le tua. Là-dessus, Bagoas entra dans le Temple, malgré la résistance des Juifs, établit sur eux un impôt de 50 drachmes par agneau servant aux sacrifices journaliers et les persécuta pendant sept ans. A ce Yohanan succéda son fils Jaddus.

Artaxerxès II, ou Mnémon, régna de 404 à 359. Nos documents étant datés de l'an 407, il est hors de doute que ces Yohanan et Bagoas sont les mêmes qui figurent dans les papyrus, c'est-à-dire dans l'avant-dernière année du règne de Darius, et, dans le récit de Josèphe, après 404.

Voilà réhabilité le document utilisé par Josèphe. Sur la foi d'un auteur chrétien, les critiques les moins suspects de radicalisme avaient corrigé Artaxerxès II en Artaxerxès III (Ochus). La correction semblait s'imposer : était-il à présumer qu'il y eût eu un Bagoas général d'Artaxerxès II et un Bagoas ministre d'Artaxerxès III ? De pareilles homonymies trahissent toujours des confusions. Au surplus, ainsi seulement se comprenait que le fils de Yohanan, Jaddus, fût encore grand-prêtre au temps d'Alexandre, en 332, comme le raconte ensuite Josèphe.

Nos papyrus araméens nous donnent une leçon de prudence; ils nous enseignent que les homonymies ne doivent pas nécessairement faire crier à la supercherie ou à l'erreur. Il y avait dans l'antiquité déjà des familles vouées aux fonctions politiques ou militaires. Mais quel coup surtout pour le système de Willrich ! On sait comment le critique allemand interprétait le récit de

Josèphe : ce n'est qu'une projection dans le passé des démêlés d'Onias et de Jason : Yohanan, c'est Onias, et Jésus n'est que le prête-nom de Jason. Comme il va de soi, Josèphe avait emprunté cette anecdote, d'origine tardive et de caractère tendancieux, au pseudo-Hécatée et il fallait rayer de l'histoire toute cette page des *Antiquités* [1].

Dira-t-on, en désespoir de cause, qu'il a pu y avoir plusieurs grands-prêtres du nom de Yohanan ? Cette conjecture n'est même pas défendable, car elle est ruinée d'avance par Néhémie, x, 10 et 22, dont la source de Josèphe est indépendante [2], et qui offre avec celle-ci une concordance rigoureuse dans l'énumération des grands-prêtres ; comme dans les Antiquités, ils se succèdent dans l'ordre suivant : Eliaschib, Yoyada (= Juda de Josèphe), Yohanan (Yonathan, par erreur, au verset 10) et Yaddoua.

C'est une autre déconvenue que réserve à la critique moderne l'identification du Sanballat, gouverneur de Samarie, aux fils duquel s'adresse le prêtre d'Éléphantine. Ce personnage n'est et ne peut être que l'adversaire de Néhémie. En effet, sa fille épouse un *frère* du grand-prêtre Yohanan, comme lui fils de Yoyada, et c'est ce frère de Yohanan que Néhémie expulse du Temple. Il n'a pu y avoir qu'un Sanballat gouverneur de Samarie et contemporain à la fois de Néhémie et du frère du grand-prêtre Yohanan. Et voilà du coup tranchée la question, qui a déjà fait couler tant d'encre, de l'âge de Néhémie. Comme celui-ci a vécu sous un Artaxerxès, il s'agissait de savoir si c'était Artaxerxès I (Longuemain, 465-425), ou Artaxerxès II (404-369). Comme de juste, la critique radicale opinait pour le second, en se fondant sur des raisons de toute nature. Ici éclate la vanité des efforts de la critique verbale : un document daté suffit pour réduire à néant les constructions les plus solides en apparence. Nous sommes maintenant en possession d'un *canon* historique : en l'an 407, de l'étranger on fait appel aux fils d'un Sanballat, gouverneur de Samarie, lequel Sanballat — s'il vit encore — doit être déjà d'un certain âge ; il y a même des chances pour qu'il soit mort à cette date, puisque, comme nous l'avons vu, c'est son fils qui paraît à côté de Bagoas, gouverneur de Judée ; ce Sanballat est incontestablement contemporain d'Artaxerxès I, et Néhémie aussi, par voie de conséquence.

1. *Juden u. Griechen*, p. 21 et 89.

2. D'après Néhémie, x, 22, Jaddus aurait été déjà grand-prêtre sous *Darius*, alors que dans le récit des Antiquités, Yohanan est encore en fonctions sous Artaxerxès II. Nos papyrus araméens donnent raison à Josèphe contre Néhémie, où il faut supposer une interpolation.

Par contre, le Sanballat qui, d'après Josèphe (*Antiq.*, XI, 302 et suiv.), est contemporain de Jaddus et d'Alexandre, est ou un homonyme du premier, ou un personnage forgé de toutes pièces par l'historien suivi à partir de ce paragraphe par l'écrivain juif. Cet historien paraît ignorer tout ce qui précède dans le récit de Josèphe, car il fait envoyer Sanballat à Samarie par Darius *le dernier roi*, c'est-à-dire Darius Codoman (336-330) ; il le présente comme le premier du nom, dit de lui qu'il était Couthéen d'origine, en outre, lui attribue ce qui est raconté dans Néhémie du premier Sanballat : mariage de sa fille — affublée d'un nom grec ! — avec le frère du grand-prêtre et construction du temple samaritain en faveur de son gendre.

L'exhumation de nos documents, si exactement datés, modifie l'optique appliquée jusqu'ici aux derniers livres historiques de la Bible : il ne faut plus désormais les contrôler par Josèphe, mais éclairer celui-ci à la lumière de ceux-là.

D'autres conséquences intéressantes pour l'histoire juive ressortiront des *faits*, qui vont être examinés dans le chapitre suivant.

ISRAEL LÉVI.

(*A suivre.*)

NOTES

SUR

LE TEXTE ARAMÉEN DU TESTAMENT DE LÉVI

RÉCEMMENT DÉCOUVERT

On n'ignore pas l'intérêt qui s'attache aux Testaments des douze Patriarches. Ces petits Midraschim, avec leurs naïves fictions et leurs sermons édifiants, nous dépeignent, mieux que des traités dogmatiques, les conceptions morales et religieuses des Juifs éclairés des environs de l'ère vulgaire. Longtemps, comme on le sait, cette œuvre d'imagination a été attribuée au christianisme, qui l'a conservée. Mais depuis M. F. Schnapp[1] (1884) il est avéré que les parties chrétiennes, facilement reconnaissables, sont un placage sur un fond incontestablement juif. S'il en fallait une preuve de plus, nous la trouverions dans le texte araméen du Testament de Lévi récemment découvert parmi les fragments provenant de la Gueniza du Caire. Écrit en caractères hébraïques, ce texte était nécessairement destiné à les Juifs, et, pour avoir été admis par eux comme une lecture pieuse, il fallait évidemment qu'il fût indemne des additions chrétiennes qui l'eussent fait mettre à l'index. Deux morceaux, ayant appartenu à un même exemplaire, en sont déposés, l'un à la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, l'autre à la Bodléienne d'Oxford. Le premier a été publié en 1900 par M. Pass[2], le second vient de l'être par M. A. Cowley[3], à qui nous devons l'admirable édition des papyrus araméens d'Assouan.

1. *Die Testamente der zwölf Patriarchen*
2. *Jewish Quarterly Review*, t. XII, p. 651.
3. *Ibid.*, XIX, p. 566.

Ces deux lambeaux sont assez grands, comme on s'en apercevra par la traduction qu'on lira plus loin, pour nous permettre de les identifier avec assurance. Par le cadre, c'est bel et bien un Testament de Lévi, analogue à celui du texte classique : certaines parties sont même identiques. Mais pour le fond, les divergences sont nombreuses ; en particulier, dans le Testament araméen de longs passages sont la reproduction exacte du Livre des Jubilés et même de Tobit.

Ce texte araméen n'est pas le seul à offrir ces particularités ; celles-ci se rencontrent également dans un ms. grec (du xe siècle) des Testaments photographié au mont Athos par Lake[1].

M. Cowley, qui a eu l'heureuse inspiration de comparer ces deux versions, arrive à cette conclusion que l'araméen et le grec sont deux traductions parallèles d'un même original hébreu ; en quoi il a sûrement raison. Cet original, d'après M. Cowley, serait non un succédané des Testaments ordinaires et des Jubilés, mais la source de ces deux écrits. Ici nous attendons la démonstration que M. Cowley a jugé inutile de mettre sous nos yeux.

Parmi les preuves que notre savant confrère a réunies à l'appui de sa thèse, il en est qui sont hors de contestation ; d'autres sont sujettes à caution. Ce sont ces dernières que nous allons examiner.

Comparant l'araméen : ואנת אנתתא מן משפחתי כב לך « et toi, prends-toi une *femme* de ma famille », au grec correspondant : σὺ πρῶτος ἀπὸ τοῦ σπέρματος λάβε σεαυτῷ « toi *premier* prends-toi de ta race », M. Cowley voit dans πρῶτος, qui fait pendant à אנתתא « femme », le témoignage d'une confusion faite par le traducteur grec entre אשה et ראשון.

L'hypothèse semble, au premier abord, très séduisante, car d'autres exemples d'une confusion identique peuvent la corroborer. C'est ainsi que dans l'Ecclésiastique, XLIV, 22*c*, à l'hébreu ברית כל ראשון correspond εὐλογίαν (= ברכת) πάντων ἀνθρώπων ; XXXI, 27*a*, והוא לגיל נחלק מראש est traduit : καὶ αὐτὸς ἔκτισται εἰς εὐφροσύνην ἀνθρώποις ; dans Ezra, VII, 16, ראשים est rendu par ἄνδρας.

Mais ce n'est là qu'une apparence. En effet, notre passage, qui ne varie pas beaucoup de la recension classique (IX, 9), est la réplique presque parfaite de Tobit, IV, 12. Qu'on en juge.

Araméen du Testament :

לקדמין היזדהר לך ברי מן כל פחז ושמאה ומן זנות ואנת אנתתא מן
משפחתי כב לך ולא תחל זרעך עם זניאן ארי זרע קדיש אנת וקדיש זרעך.

1. Lorsque nous parlerons du grec, nous entendrons toujours cette version du mont Athos, que M. Cowley a reproduite en regard du texte araméen.

Tout d'abord, mon fils, garde-toi de toute luxure, impureté et fornication et prends une femme de ma famille et ne profane pas ta semence avec les courtisanes, car tu es une semence sainte, et sainte est ta race...

Grec correspondant :

πρόσεχε σεαυτῷ ἀπὸ παντὸς συνουσιασμοῦ καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας καὶ ἀπὸ πάσης πορνείας· σὺ [ ] πρῶτος ἀπὸ τοῦ σπέρματος [ ] λάβε σεαυτῷ καὶ μὴ βεβηλώσῃς τὸ σπέρμα σου μετὰ πολλῶν (lire πορνῶν)· ἐκ σπέρματος γὰρ ἁγίου εἶ καὶ τὸ σπέρμα σου ἁγίασον.

Garde-toi de tout commerce intime et de toute impureté et de toute luxure; toi, premier, prends-toi [ ] de la race [ ] et ne profane pas ta semence avec les courtisanes, car tu es d'une race sainte, et ta race est sainte...

Tobit :

πρόσεχε σεαυτῷ, παιδίον, ἀπὸ πάσης πορνείας, καὶ γυναῖκα πρῶτον λάβε ἀπὸ τοῦ σπέρματος τῶν πατέρων σου· μὴ λάβῃς γυναῖκα ἀλλοτρίαν ἣ οὐκ ἔστιν ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ πατρός σου, διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν.

Garde-toi, mon fils, de toute luxure, et d'abord prends une femme de la race de tes pères, ne prends pas une femme étrangère, qui n'est pas de la tribu de ton père, car nous sommes fils de prophètes...

Or la rencontre de πρῶτος du Testament avec πρῶτον de Tobit dans la même phrase et au même endroit ne saurait être fortuite. La coïncidence laisse à supposer que πρῶτος est une faute pour πρῶτον et que γυναῖκα est tombé, comme le mot μου après σπέρματος.

Ici, il y aurait lieu de se demander où se trouvait originairement cet adverbe : au commencement, comme dans l'araméen, ou dans la seconde phrase, comme le portent Tobit et le Testament grec? Mais ce serait nous engager dans l'étude des rapports entre les Testaments et Tobit, et pour l'instant, nous ne nous croyons pas suffisamment armé pour entreprendre cette tâche.

Un autre passage soulève un problème non moins embrouillé. Parlant de la quantité de bois nécessaire à la combustion des sacrifices, l'araméen dit :

לתורא רבא כבר (lire ككر) אעין ליה במתקל ואם תרבא בלחודוהי סליק
שיתה מנין ואם פר תורין הוא די סליק...

Pour un grand taureau (adulte) un kikar de bois en poids ; si c'est la graisse seule qui est offerte, six mines ; si c'est un jeune veau qui est offert [cinquante mines, pour la graisse seule cinq mines].

פר תורין s'oppose donc à תורא רבא ; cela concorde, au surplus, avec la différence de quantité de bois nécessaire à la combustion soit de l'animal, soit de la graisse seule.

A ce פר תורין correspond en grec : τῷ ταύρῳ τῷ δευτέρῳ « pour le *deuxième* taureau ». Cette divergence s'explique, au dire de M. Cowley, par une fausse lecture de פר תנין au lieu de פר תורין, si le grec vient de l'araméen, ou de פר שני au lieu de פר שור, si le grec vient de l'hébreu.

Mais, à notre avis, il n'y a pas lieu d'hésiter entre les deux hypothèses, car le grec peut d'autant moins provenir de l'araméen, que פר תורין est une locution certainement fautive : non seulement פר est un *lapsus* dû à un scribe juif et doit être remplacé par תורא, mais encore תורין est incorrect : il faudrait בר תורין[1]. Il est incontestable que l'original portait פר שור ou פר השור. L'auteur s'est souvenu de פר השור de Juges, VI, 25, ou de שור פר de Psaumes, LXIX, 32. Quant au traducteur grec, il a confondu שור avec שני.

A la vue d'une pareille confusion, le lecteur quelque peu versé dans la Bible se rappellera une rencontre analogue des deux mots שור et שני dans l'Écriture. Elle apparaît justement dans le verset des Juges que nous venons de citer. Là il est dit : « Prends le jeune taureau, פר השור, de ton père et le deuxième taureau, פר השני, [de] sept ans. » Ensuite il n'est plus du tout parlé du jeune taureau, dont la destination devient ainsi inexplicable ; il n'est plus question que du *deuxième* taureau (versets 26 et 28). Les commentateurs modernes se sont évertués en vain à déchiffrer cette énigme. Voici ce que dit sur cette difficulté le Père Lagrange : « Il n'y a rien à tirer du texte massorétique : « le taureau du second, sept ans », qui devient ensuite le « second taureau » versets 26 et 28. Impossible d'expliquer un second taureau ni ce que font les sept ans, qui, dans le texte massorétique, ne peuvent être l'âge du taureau. La restauration de Kittel (dans la traduction de Kautzsch) : « prends dix de tes esclaves et un taureau de sept ans » est très osée, il faut ensuite supprimer le second taureau. Le grec (A. et Lag.) donne פר שמן « un taureau gras » au lieu de פר השור, qui est aussi assez étrange, et reproduit la même leçon v. 28. Elle est très bonne, c'est le veau gras qui est censé être dans l'étable. Peu importe d'où vient la confusion massorétique.

1. C'est peut-être la leçon בר תורין qui a donné naissance à פר תורין.

Il se peut que שמן ayant été transcrit par mégarde שני, on ait voulu ensuite expliquer ce taureau second comme un taureau âgé, du mot שנה année, en lui attribuant sept ans, le temps de l'oppression madianite. » Et le Père Lagrange, dans ses corrections textuelles, met שמן, qui doit être substitué à השור.

Or, cette correction, qui ne remédie à rien, est malheureuse à un autre point de vue. Si les Septante rendent פר השור par « taureau gras », ce n'est pas pour avoir lu פר שמן, mais parce que telle était la version traditionnelle, car dans Psaumes, LXIX, 32, שור פר est traduit dans la Peschito par תורא דמפטמא « taureau *engraissé* » et dans le Targoum par תור פטים « taureau *gras* ».

La Septante ayant le même adjectif au verset 28, où l'hébreu porte שני, on pourrait supposer que le traducteur grec a lu שור au lieu de שני, au contraire de notre traducteur du Testament de Lévi ; mais il est plus vraisemblable que par entraînement il a mêlé les deux taureaux dont il est parlé au verset 25.

N'était la finale de ce verset « [âgé de] sept ans », nous croirions volontiers que d'un bout à l'autre du récit il y avait פר השור et que פר השני était à l'origine, dans le premier verset, une simple dittographie. Cette conjecture serait corroborée par l'exemple du traducteur grec du Testament, qui a confondu, lui aussi, שור avec שני [1].

Contre l'hypothèse que la traduction grecque a été faite directement sur l'original hébreu, M. Cowley relève cette circonstance qu'une liste d'arbres qui y figure est une simple transcription de termes araméens. Aussi notre savant confrère suppose-t-il que ces noms étaient écrits en araméen dans le texte hébreu primitif. Il ne sera pas mauvais de reprendre cette question.

Transcrivons ces noms d'arbres tels qu'ils se font vis-à-vis dans nos deux textes araméen et grec :

1. ארזא, κέδρον ;
2. דפרנא, οὐεδεφωνα ;
3. סגדא, σχῖνον ;

1. Un peu plus loin, il y a encore divergence entre l'araméen et le grec à propos de ce même mot שור. Il est dit qu'on doit placer d'abord sur l'autel la tête de la victime, couverte de graisse, afin que ne soit pas visible le sang de נסבת תורא. נסבת est probablement une faute pour נכסת, et l'on doit traduire : « le sang de la jugulation du taureau ». Au lieu de cela, le grec porte : « que ne soit pas visible le sang sur *sa tête* » A première vue, il y a ici confusion entre שור et ראש. Mais il est tout aussi vraisemblable que le traducteur grec s'est borné à rendre l'idée, sans s'attacher aux mots.

4. אטולא, στρόβιλον ;
5. שוחא, πίτυν ;
6. אדונא, ὀλδίνα ;
7. ברותא, βερώθα ;
8. תאנתא, κανθεχακ ;
9. אע משחא ;
10. ערא, κυπάρισσον ;
11. הדסה, δάφνην ;
12. אעי דקתא, ἀσφάλαθον (= ἀσπάλαθον) [1].

Ces noms sont ceux de douze arbres qui seuls doivent servir à la combustion des sacrifices.

En voyant dans certains des termes grecs une simple transcription de l'araméen, M. Cowley a pensé sans doute à οὐεδεφωνα (2), ὀλδίνα (6), βερώτα (7) et peut-être κανθεχακ (8). Les trois premiers de ces mots, en effet, ont une terminaison araméenne bien caractérisée. Mais ici se pose un problème : le *Livre des Jubilés* se rencontre, pour cette liste de noms d'arbre, avec nos deux versions et, par conséquent, avec le texte primitif sur lequel elles ont été faites. Or, cette liste des Jubilés paraît avoir été rédigée en hébreu.

Encore que l'original et même la traduction grecque des Jubilés se soient perdus, la version éthiopienne, faite sur le grec, a gardé assez de traces de l'original pour que la comparaison soit encore possible. En dehors des noms qui se ramènent facilement au grec, on y trouve ceux-ci : *defran* (2), *sagad* (3), *burati* (7), *tanak* (8), *besem* (14).

1. Plusieurs rabbins s'entretiennent des différentes espèces de cèdre connues d'eux ; d'après une opinion anonyme, conservée dans j. *Ketoubot*, 31 *d*, il y en aurait vingt-quatre, dont sept seulement sont mentionnées dans l'Écriture, savoir : 1° ארז, 2° שיטה, 3° הדס, 4° עץ שמן, 5° ברוש, 6° תדהר, 7° תאשור (Isaïe, XLI, 19). Les trois derniers mots sont traduits en hébreu : ברתא, אדרא, פיקסינה. D'après *Bereschit Rabba*, XV, ce serait l'opinion de R. Yonathan, qui aurait dit : « Les plus belles espèces sont celles que mentionne Isaïe », tandis que d'après Rabbi, ce verset désigne les trois plus belles, à savoir les nos 5, 6 et 7 = פיקסוס, ברתה, אדרה. — Dans le Talmud de Babylone (*Rosch Haschana*, 23 *a*) Rab Yehouda parle de quatre espèces : 1° ארז, 2° קתרום, 3° עץ שמן, 4° ברוש. Une autre opinion veut qu'il y en ait dix, dont les sept d'Isaïe, ainsi rendues : 1° ארזא, 2° תורניתא, 3° אסא, 4° אפרסתא, 5° בדתא, 6° שאגא, 7° שורבינא, auxquelles il faudrait ajouter : אלונים (= ביטמי), אלמונים (= בלוטי), אלמוגים (= כסיתא), ou ארונים (= ערי), ערמונים (= דולבי), אלמוגים (= כסיתא) (cf. pour ces trois dernières espèces les variantes de j. *Ketoubot* et de *Bereschit Rabba*). Inutile de faire remarquer les ressemblances de ces listes avec celles de nos textes. Ce qui est particulièrement curieux, c'est que ces espèces d'arbres sont dites des variétés du cèdre, avec lequel elles n'offrent cependant d'autre analogie que d'avoir des feuilles persistantes, et encore pas toutes.

Pour le n° 2, c'est, comme le dit M. Enno Littmann[1], l'assyrien *dapranu*. L'hébreu avait emprunté directement ce nom à cette langue.

Pour *sagad*, MM. Charles et Littmann n'y voyaient qu'une altération de l'hébreu שקד « amandier ». Or, comme notre Testament *araméen* ne dérive certainement pas de la traduction *grecque* des Jubilés, il s'en suit que l'original ne portait pas שקד, car les deux traducteurs ne l'auraient pas par miracle altéré de la même façon. Il faut donc que סגד soit également un terme étranger qui a passé avec la chose sur le sol juif[2]. Ces deux mots, qu'on le remarque, n'ont aucunement la forme araméenne.

Besem ne laisse aucun doute : c'est l'hébreu בשם.

Burati semble réfléchir, non l'hébreu ברוש, mais l'araméen ברותא. La liste des *Jubilés* aurait donc renfermé un nom araméen, dont l'emprunt était d'autant moins nécessaire que l'hébreu correspondant ברוש est des plus communs. Mais reste à savoir si l'éthiopien *burati* n'est pas la copie du grec βράθυ, le nom de cet arbre étant entré dans le vocabulaire grec sous sa forme araméenne.

Tanak a été expliqué par MM. Charles et Littmann comme une altération de תמר ou de φοῖνιξ. L'explication n'est plus soutenable aujourd'hui, où nos deux textes araméen et grec — indépendants de l'éthiopien — attestent la présence dans l'original d'un nom très proche de *tanak*. Quel était ce nom ? Était-ce תאנה « figuier », comme le ferait supposer l'araméen ? Dans ce cas, on comprendrait difficilement que le traducteur grec du Livre des Jubilés, de même que le traducteur grec du Testament, ne l'eussent pas rendu par son équivalent grec, ce terme étant très commun.

Pour sortir d'embarras, il faut abandonner les considérations de logique ou de philologie, pour consulter les faits, en l'espèce la tradition rabbinique, dans le cas où elle connaîtrait la nature des bois qui étaient employés pour le service de l'autel. Or précisément, la Mischna nous fournit sur ce point tous les renseignements désirables. D'après *Para*, III, 8, les bois servant à la combustion des sacrifices étaient les suivants : ברוש, ארז, ארן et תאנה חלקה. Ces arbres se retrouvent tous dans nos listes, à la condition d'y lire תאנה « figuier ». Dans *Tamid*, II, 3, il est vrai, on prétend que tous les bois étaient propres à cet usage, à l'exception de

1. *Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments*... übersetzt u. herausg. von E. Kautzsch, II, p. 76, note *b*.

2. Il faut donc aussi renoncer à l'étymologie que M. I. Löw (*Aram. Pflanzennamen*) propose pour le syriaque סגדא : ce n'est pas une altération de סעדא.

l'olivier et de la vigne, mais, ce qui vaut mieux encore, on y déclare que la coutume était d'employer des branches de *figuier*, de noyer et d'*arbre à huile*.

Force nous est donc de dériver de *teéna* : 1° *tanak* des Jubilés, 2° *cantékac* du Testament grec. On sait que ces additions de χ ne sont pas rares dans les transcriptions grecques de l'hébreu : exemples : Σειραχ = Sira, Ἀκελδαμαχ = חקל דמא.

Reste, il est vrai, une difficulté : il semble bien que ces différents arbres et arbrisseaux ont pour caractère commun d'avoir des feuilles persistantes. C'est, d'ailleurs, ce que dit en propres termes le *Testament de Lévi* (de l'édition ordinaire), conformément sans doute au *Livre d'Hénoch*, ch. III. Or le figuier commun ne présente pas cette particularité. Il faudrait donc supposer qu'il est ici question du figuier sycomore, par exemple, qui offre ce caractère.

Si, comme on vient de le voir, il existait une liste hébraïque de ces douze arbres, liste qui est entrée dans le Livre des Jubilés, pourquoi le texte hébreu du Testament dont dérivent et notre araméen et notre grec l'aurait-il donnée sous un vêtement araméen ?

Par contre, voici d'autres preuves que l'original était rédigé en hébreu ; elles nous sont fournies par les interprétations des noms propres.

Lévi dit qu'il a appelé son fils Kahat parce qu' « à lui serait la réunion de tout le peuple, possédant le grand pontificat sur tout Israël ». [כהנ]ותא רבתא לה תהוה [עמא ארי] כנשת כל [יהו]ה די לה לכל יש[ראל]. Cette étymologie se fonde sur la traduction traditionnelle de ולו יקהת עמים (Gen., XLIX, 10). Aquila rend ces mots par καὶ αὐτῷ σύστημα λαῶν « à lui une *réunion* de peuples », le Targoum samaritain : « et autour de lui se réuniront les peuples », un agadiste dont l'explication s'est conservée dans *Tanhouma*, *ad loc.* : « celui contre lequel les nations s'assembleront [1] ».

Le texte du Testament vulgaire a fondu deux étymologies distinctes. Lévi y dit : « Je vis qu'il se tenait parmi les *fiers* de toute la *réunion*. C'est pourquoi je l'appelai Kahath, qui veut dire commencement de la *magnificence* et de l'*union*. » Vraisemblablement l'auteur de ce calembour a comparé aussi קהת à la racine גאה = גהה.

L'étymologie de Jocabed יוכבד par כבוד (ליקר ילידת לי) est des plus simples.

1. L'origine de cette étymologie doit peut-être être cherchée dans une identification de קהת avec קהלת ; cf. דת et דלת, « porte ».

Celle d'Amram est également des plus limpides : c'est lui (par l'intermédiaire de son fils) qui doit *faire sortir le peuple* de l'Égypte. L'auteur a donc rattaché רם au *hiphil* du verbe רום « ôter, enlever »[1].

Toutes ces interprétations dénoncent un original hébreu, car dans une autre langue, ces jeux de mots eussent été lettre close.

Que si notre texte araméen présuppose à l'origine un ouvrage hébreu, il ne s'en suit pas qu'il ait été fait directement sur l'original ; il peut n'être qu'une adaptation juive d'une traduction syriaque. Justement M. Pass a cité un extrait d'un ms. syriaque du Testament de Lévi qui concorde exactement avec notre fragment araméen[2]. L'existence d'une telle version, œuvre d'un chrétien, montre que même dans certains milieux non-juifs, circulait un exemplaire des Testaments non encore christianisé.

ISRAEL LÉVI.

TRADUCTION.

A.

d'agir conformément à la règle
Jacob, mon père[3],
et nous leur dîmes[4] [s'ils]
désirent nos filles, et que nous soyons tous [frères]
et amis, circoncisez le prépuce de votre chair
et paraissez comme nous[5] et soyez scellés[6]
comme nous par la circoncision [de votre chair] et que nous soyons pour vous.....

B.

..... mon frère (ou mes frères) tout le temps
..... qu'ils furent à Sichem

1. L'auteur du second alphabet de Ben Sira dérive également le nom de Jérémie ירמיהו de la racine רום.
2. D'après W. Wright, *Catalogue of Syriac Mss.*, part. II, p. 997-80.
3. La suite ne doit pas être וראה « et il vit », car ראה est hébreu ; il faudrait חזא.
4. A Sichem et à ses gens.
5. Allusion à אם תהיו כמנו, Genèse, XXXIV, 15.
6. חתם employé avec מילה ne se trouve pas dans la Bible, mais dans le Rituel, dans la prière après le repas : ועל בריתך שחתמת בבשרנו.

mon frère, et il annonça ce
à Sichem et ce que
..... apprit de violence et
Juda leur apprit que moi et Simon
mon frère nous étions allés pour... à Ruben,
notre frère, qui
avant d'avoir laissé le troupeau.

C.

paix [1] et toutes les délices [2] des prémices de la terre
pour la nourriture et pour la royauté ; l'épée et le combat,
et la guerre et l'égorgement et la peine
et la fureur et le massacre et la faim. Des fois tu mangeras
et des fois tu auras faim ; tantôt tu travailleras, tantôt
tu te reposeras ; des fois tu dormiras, et d'autres fois fuira
le sommeil de l'œil. Et maintenant vois comme il t'a élevé au dessus
de tout et comme nous t'avons donné [3] une supériorité de paix
éternelle [4]. Et deux semaines passèrent devant moi
et je me réveillai de mon sommeil, alors
je dis : Telle et telle est la vision ; je
m'étonnai que pour lui fût toute la vision et cachai
cela aussi dans mon cœur et ne le révélai à personne,
et nous entrâmes chez mon père Isaac, et lui aussi de la même façon
me bénit. Ensuite, lorsque Jacob vit
touchant les 12 tout ce qui lui arriverait conformément à son vœu
et que moi j'étais le premier, à la tête
du pontificat, il me donna entre tous ses fils le sacrifice
à offrir à Dieu [5] et me couvrit du vêtement pontifical
et me donna l'investiture et je fus prêtre du Dieu suprême [6] ;
et j'offris tous ses sacrifices ; je bénis mon père durant
ma vie [7] et je bénis mes frères ; alors tous
me bénirent et mon père aussi me bénit. Et [8] je finis
d'offrir ses sacrifices à Bethel et nous partîmes
de Bethel et résidâmes dans la tour d'Abraham [9],

1. Paroles adressées à Lévi pendant une vision. Sur cette vision, voy. *Jubilés*, XXXII.
2. Expression hébraïque.
3. N'est-ce pas une faute pour « il t'a donné » ?
4. Allusion à Nombres, XXV, 12 et 13 ; on a fondu בריתי שלום et ברית כהנת עולם. Ces versets et ces promesses sont relevés aussi par Sira, XLV, 24.
5. Les éditeurs suppléent ואורדת et nous להקרבה comme cinq lignes plus loin.
6. Lire לאל עליון et non על פ, comme neuf lignes plus loin.
7. Pourquoi בחיות ?
8. Cf. *Testament de Lévi*, IX.
9. Expression courante dans le *Livre des Jubilés*, qui s'est conservée sous la forme *baris* dans la version latine (fragmentaire).

notre père, devant Isaac, notre père, et
Isaac, notre père, nous vit tous et il nous bénit [1]
et il se réjouit, et lorsqu'il sut que j'étais prêtre du Dieu
suprême, maître du ciel [2], il se mit à
m'instruire et à m'enseigner les règles
de la prêtrise. Il me dit : Lévi, garde-
toi, mon fils (mon fils), de toute impureté
et de tout péché. Ton privilège est plus grand que celui de toute
chair. Maintenant, mon fils, c'est la loi de
vérité que je te montrerai et je ne te cacherai
aucune chose, pour t'enseigner la règle
de prêtrise. Avant tout, garde-toi,
mon fils, de toute luxure et impureté et de toute
fornication. Pour toi, c'est une femme de ma famille
que tu te prendras, et tu ne ne profaneras pas ta semence avec des prostituées,
car tu es une semence sainte, et sainte
est ta semence comme le sanctuaire (?) [3], car prêtre
saint tu es appelé de toute la postérité
d'Abraham ; proche tu es de Dieu et proche
de tous ses saints. Donc [4], purifie-toi
dans ta chair de toute souillure humaine,
et lorsque tu te disposeras à entrer dans la maison de Dieu,
lave-toi dans l'eau, puis revêts
le vêtement sacerdotal, et lorsque tu auras mis le vêtement,
lave-toi de nouveau les mains
et les pieds avant de t'approcher de l'autel ;
et quand tu te mettras à offrir
tout ce qu'il convient de faire brûler sur l'autel,
recommence à te laver les mains et les pieds
et offre les bois convenables et examine-
les tout d'abord à cause des vers [5] ;
et ensuite allume-les, car c'est ce
que j'ai vu faire à Abraham
au sujet des 12 espèces d'arbres [6] : il me dit

1. Cf. *Jubilés*, XXXI.

2. Cette locution, comme on le sait, est propre au livre de Daniel. Elle vient d'être retrouvée dans une lettre des prêtres juifs d'Eléphantine à Bagoas, gouverneur de Judée (407). Elle est synonyme de celle de « Dieu du ciel », employée dans le même document, dans Ezra, Néhémie, Daniel et les Jubilés.

3. D'après *Jubilés*, XXXI, 14, « comme les saints ».

4. Cf. *Jubilés*, XXI.

5. D'après la Mischna, *Middot*, II, 5, il y avait dans le Temple une salle où les prêtres qui avaient un défaut corporel examinaient les bois, pour mettre de côté ceux qui, contenant des vers, étaient impropres à la combustion.

6. Dans le *Testament de Lévi*, il est dit que ces douze arbres, non désignés nominativement, ont pour trait commun d'avoir des feuilles persistantes. Ce trait est aussi celui qu'attribue le *Livre d'Hénoch*, III, à *quatorze* espèces. Cf. *Geoponica*, XI, 1.

ceux ci sont bons à brûler pour l'autel,
car ils donnent une odeur aromatique qui monte, et en voici
les noms : cèdre, genévrier,
sagad. ... [1], accacia, sapin,
cyprès, figuier, arbre à huile,
laurier myrte et petits bois (?). Tels
sont ceux qu'il m'a dit être bons à faire brûler
sous l'holocauste, sur l'autel.
Lorsque tu auras allumé de ces bois sur
l'autel et que le feu commencera à brûler,
alors tu commenceras à asperger le sang
sur les parois de l'autel. Ensuite lave-toi les mains
et les pieds du sang et commence à faire brûler les membres
salés, et place d'abord la tête
et couvre-la de graisse et qu'on ne voie pas
le sang de la jugulation [2] du bœuf ; ensuite son cou,
et après le cou ses mains (pieds de devant), et après ses mains
la poitrine avec les côtes et après les mains [3]
les cuisses avec la colonne des reins,
et après les cuisses les pieds lavés avec
les entrailles, et tous salés avec du sel comme
il leur convient, suivant leur mesure; après cela de la farine
pétrie avec de l'huile, et après tout cela du vin de libation,
et fais fumer par là-dessus de l'encens [4], et que soient faites toutes
tes opérations avec ordre et tous tes sacrifices agréables
en odeur agréable devant le Dieu suprême et tout ce que
tu feras avec ordre, fais-le avec mesure
et poids, ne fais rien en trop qui ne soit pas convenable
et ne diminue en rien le nombre de ce qui convient. Les bois
qui conviennent au sacrifice, pour tout ce qui monte sur l'autel, sont
pour un grand taureau un kikar de bois en poids;
si la graisse seule est offerte, six
mines ; si c'est un veau qui est offert

E.

et [5] il arriva... qu'au temps où je fus avec elle,
elle conçut encore et m'enfanta un autre fils

1. Il ne faut pas lire שיטה « accacia », mais ou אשוחא « espèce de cyprès », comme dans *Schabbat*, 157 *a*, ou שוחא, araméen de שוח, « espèce de figuier » donnant des figues blanches, בנות שוח.

2. Lire נכסת au lieu de נסבת.

3. Faute.

4. λίβανον.

5. A partir d'ici, cf. *Testament de Lévi*, XI et suiv.

que j'appelai Kehat, (car) je vis qu'à lui
serait une réunion de tout le peuple, parce qu'à lui serait
le grand pontificat sur tout Israël.
Dans l'année 34 de ma vie,
il naquit, le 1er mois, le 1er du mois,
avec le lever du soleil. Ensuite,
je fus de nouveau avec elle et elle m'enfanta un troisième
fils, que j'appelai Merari, parce que
j'eus beaucoup d'amertume à son sujet, car à sa naissance
il mourut et j'eus beaucoup d'amertume à son sujet
qu'il dût mourir et je priai et suppliai
à son sujet et il y eut en tout de l'amertume (?) [1]. L'année
40 de ma vie, elle [l']enfanta, le 3e mois.
Ensuite je fus de nouveau avec elle et elle conçut
et m'enfanta une fille, à laquelle je donnai le nom
de Jocabed, car je dis : comme elle m'a enfanté à honneur,
elle m'a enfanté à honneur pour Israël [2].
La 42e [3] année de ma vie elle enfanta,
le 1er du septième mois, après que
nous fûmes entrés en Égypte. L'année
seize nous étions entrés dans le pays d'Égypte et à mes fils
..... filles de mes frères au temps
. . à eux des fils. Le nom des fils
de Gerson étaient... et Schimeï [4]. Le nom des fils
de Kehat : Amram, Yiçhar, Hébron et Ouzziel.
Le nom des fils de Merari : Mahli et Mouchi.
Amram prit pour femme Jocabed, ma fille,
de mon vivant, l'an 94
de ma vie et j'avais nommé Amram à
sa naissance Amram, parce que j'avais dit à sa naissance :
celui-ci fera sortir le peuple du pays d'Égypte.
C'est pourquoi il est appelé Am Ram [5].
En un même jour il naquit lui et Jocabed
ma fille. Agé de 18 [6] ans j'étais entré
dans le pays de Chanaan et j'avais 18 ans
quand je tuai Sichem et exterminai

1. M. Cowley suppose, avec apparence de raison, que ce sont là deux doublets étymologiques ou plutôt deux traductions différentes du même texte, la première se dénonçant par l'emploi du syriaque לחדה, la seconde par celui de l'araméen סגיא. Dans le *Testament de Lévi*, c'est la mère qui appelle son fils « mon amertume », à cause de l'amertume causée par sa mort.

2. *Testament de Lévi :* « Je fus honoré par mes frères. »

3. *Testament :* 64e année.

4. *Testament*, XII.

5. Cette étymologie n'est pas dans le *Test.*

6. Dans le *Test.*, 28.

les artisans de violence. A 19
ans je pontifiai et à 28
je pris femme. J'avais
48[1] ans quand
nous entrâmes dans le pays d'Égypte, et
je vécus 89 ans en Égypte.
Tous les jours de ma vie furent de 137
ans, et je vis une 3e génération
avant ma mort. L an 118
de ma vie, qui est l'année de la mort
de Joseph, mon frère, j'appelai mes fils et leurs fils
et me mis à leur recommander tout ce qui
était dans mon cœur. Je commençai donc ainsi : Ecoutez
la parole de Lévi, votre père, et prêtez l'oreille aux recommandations
du chéri de Dieu. Je vous recommande, mes fils, et je
vous révèle la vérité, mes bienaimés. Que le principe
de vos actions soit la vérité et jusqu'à
l'éternité que subsistent avec vous la justice
et la vérité
celui qui sème
le bien récolte le bien, et qui sème
le mal, sur lui retombe sa semence.
Et maintenant, mes fils, le livre de l'enseignement de la sagesse
enseignez à vos fils et que
la sagesse soit avec vous en éternel honneur.
Car celui qui a appris la sagesse y trouve de l'honneur,
et qui méprise la sagesse au mépris
est livré. Voyez, mes enfants, mon frère Joseph
qui avait appris le livre de l'enseignement de la sagesse
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
. . . . . .
..... n'est[2] pas comme un étranger grâce à elle,
et il ne ressemble pas à un étranger et ne ressemble pas
par elle .... car tous lui donnent
honneur, car tous veulent s'instruire en sagesse. Ses amis
sont nombreux, et il a pour clients les grands ;
et on le dresse sur des sièges d'honneur
pour entendre ses paroles de sagesse,

1. *Test.*, 40.
2. *Test.*, XIII.

richesse abondante en honneur est la sagesse,
et un bon trésor à tous ceux qui l'acquièrent. Si
viennent de puissants rois et un peuple nombreux
et une armée et des cavaliers et des troupes nombreuses
avec eux et qu'ils prennent... pays
et cités et pillent tout ce qui s'y trouve,
ils ne pilleront pas les trésors de sagesse
et ils ne trouveront pas ses cachettes ni ne...

LES « ÉPICURIENS »

DANS LA LITTÉRATURE TALMUDIQUE

Les « Minim » de la littérature rabbinique ont été assez souvent l'objet d'études approfondies et la grande importance de ces sectaires a été exposée par M. Friedländer[1]. Quand les petits se trouvent dans la société des géants, ils restent toujours à l'arrière-plan, trop heureux si on les mentionne en passant. C'est ce qui est arrivé aux « Apikorsim », aux « Zédim », aux « Hiçonim » et aux « Philosophes » ; les « Minim » les ont mis dans l'ombre et on ne s'est occupé d'eux qu'imparfaitement, ou l'on ne s'en est pas occupé du tout.

Que devons-nous entendre par « Apikorsim » ? Les lexicographes pensent au philosophe grec Epicure et se contentent de traduire par « libre-penseur ». C'est aussi l'opinion de D. Hoffmann[2] : « Ce mot signifiait primitivement un partisan du philosophe Epicure, qui faisait résider le bonheur humain dans le plaisir ; il a été employé plus tard pour désigner les libre-penseurs et les contempteurs de la loi. » Mais il faut remarquer que nous ne pouvons plus expliquer aujourd'hui ce terme étymologiquement, pas plus que les désignations de Pharisiens, de Sadducéens, d'Esséniens et de « Minim », quoique les tentatives et les hypothèses ne manquent pas[3]. Aussi bien n'est-ce pas le nom de cette secte qui nous intéresse, mais son caractère et la nature de ses doctrines. C'est là l'objet de cette étude, et ce sont les sources talmudiques elles-mêmes que nous allons étudier.

1. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Gœttingue, 1898, pp. 65 et suiv.

2. Traduction de la Mischna en allemand, *Nezikin*, p. 189, n. 10.

3. Friedländer, *Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums*, p. 171.

I

Dans le Talmud de Palestine, aussi bien que dans celui de Babylone, on s'est demandé ce qui constituait l'essence des « Apikorsim[1] ». Le Yerouschalmi nous a conservé les interprétations de R. Yohanan et de R. Eliézer. D'après l'un, c'étaient ceux qui disaient, en parlant des docteurs : « ce maître d'école ! » ; d'après l'autre, ceux qui disaient : « ces rabbins ![2] ». Une baraïta anonyme donne l'explication suivante : « Lorsqu'il est dit dans l'Écriture : *il a méprisé la parole de Dieu*, il s'agit d'un épicurien[3]. »

Quant au Talmud babli, il nous fournit huit opinions différentes, huit réponses à notre question :

1. Rab et Hanina considèrent comme un épicurien quiconque offense un docteur[4].

2. R. Yohanan et R. Josué ben Lévi étendent ce nom à celui qui offense un homme en présence d'un docteur[5].

3. L'épicurien est semblable à Manassé, fils d'Ézéchias, qui tournait en dérision les récits de l'Écriture.

4. Les épicuriens sont ceux qui disent : A quoi nous servent les rabbins ? c'est pour eux-mêmes qu'ils étudient la Loi[6].

5. L'épicurien est celui qui contredit son maître sans raison et qui trouble son enseignement[7].

6. L'épicurien dit : jamais on ne nous a permis de manger un corbeau ou défendu de manger un pigeon[8].

7. D'après R. Papa, c'est celui qui dit : « ces rabbins ».

8. R. Nahman dit : c'est celui qui appelle son maître par son nom.

Si nous ajoutons à ces réponses celles du Talmud palestinien,

1. Dans la suite nous emploierons le nom d' « épicuriens » pour désigner les « Apikorsim » du Talmud.

2. j. *Sanhedr.*, x, 1 : חד אמר כהן דאמר אהן ספרא, וחרנא אמר כהן דאמר אילין רבנין.

3. b. *Sanhedr.*, 99 *b*.

4. *Ibidem* : המבזה תלמיד חכם.

5. המבזה חבירו בפני תלמיד חכם.

6. הני דאמרי מאי אהנו לן רבנן לדידהו קרו ולדידהו תנו.

7. כגון דיתיב קמיה רביה ונפלה ליה שמעתא בדוכתא אחריתי ואמר הכי אמרינן התם ולא אמר הכי.

8. מעולם לא שרי לן עורבא ולא אסרו לן יונה.

nous arrivons au total de dix. Les deux premières et les deux dernières se confondent avec celles du Yerouschalmi, ce qui suffirait à les distinguer des définitions anonymes. Toutefois on pourrait y joindre la quatrième et la cinquième opinions ; de sorte que, si nous comptions les voix au lieu de les peser, la majorité serait d'avis de voir dans les épicuriens des éléments hostiles aux rabbins. Les talmudistes n'ont pas imaginé ou inventé de toutes pièces ces tendances de certains cercles. L'indication que nous avons citée sous le numéro 6 paraît également reposer sur la réalité. Le mépris des rabbins s'accompagnait tout naturellement de l'antipathie pour la Loi et du dénigrement de l'Écriture.

Or, si la dérision à l'endroit des docteurs était monnaie courante dans la communauté chrétienne primitive, si la lutte contre la loi y devint de plus en plus violente depuis la conversion de l'apôtre Paul, la Bible resta sacrée même pour les disciples de Jésus, qui étaient bien éloignés de se jouer frivolement de la sainte Écriture. Les épicuriens du Talmud ne peuvent donc pas être les premiers chrétiens, pas même les chrétiens antinomistes. Nous devons les chercher parmi les gnostiques, c'est-à-dire les gnostiques antinomistes.

II

C'est la lutte contre les rabbins qui est mentionnée en premier lieu. Ce qui montre combien les docteurs avaient à souffrir des partisans de cette secte, c'est cette plainte exprimée auprès du lit de mort de R. Josué b. Hanania : « Que ferons-nous maintenant avec les épicuriens ? » R. Josué répondit par les paroles de Jérémie, XLIX, 7 : La réflexion a péri chez les intelligents, leur sagesse s'est corrompue[1]. Un Midrasch[2] nous fournit un exemple de ce dénigrement. « On demande[3] à R. Josué : Pourquoi l'enfant du sexe masculin regarde-t-il en bas et l'enfant du sexe féminin en haut ? — Parce que l'homme contemple l'endroit où il a été créé (la terre)

1. *Haguiga*, 5 *b* : כי קא ניחא נפשיה דרבי יהושע בן חנניה אמרו ליה רבנן ניאי תהוי עלן מאפיקורוסין, אמר להם אבדה עצה מבנים נסרחה חכמתם.

2. *Genèse rabba*, XVII. — Nous ne nous appuyons pour la plupart que sur les passages que les savants qui ont étudié ces questions n'ont pas examinés à ce point de vue.

3. Ceux qui posent ces questions ne peuvent être que des épicuriens, comme nous allons le prouver aussitôt.

et la femme celui où elle a été créée. — Pourquoi la femme doit-elle avoir des épices et des huiles parfumées, mais non l'homme? — Parce que l'homme vient de la terre, qui ne peut jamais contracter de mauvaise odeur, tandis que la femme a été tirée d'un membre et que la viande se corrompt si on la conserve pendant trois jours sans la saler. — Pourquoi la femme a-t-elle reçu la loi des menstrues? — Parce qu'elle a versé le sang d'Adam. — Pourquoi la femme a-t-elle reçu la loi de la dîme du pain? — Parce qu'elle a induit l'homme à pécher. — Pourquoi a-t-elle reçu la loi de la lumière du sabbat? — Parce qu'elle a éteint la lumière de l'âme d'Adam [1]. » Les trois dernières demandes et réponses nous montrent nettement que les questionneurs doivent avoir appartenu aux cercles qui importunaient les rabbins de demandes oiseuses. Sans doute il y avait de fidèles observateurs de la loi qui cherchaient à s'éclairer sur la cause de telle ou telle prescription, mais le rapprochement des deux premières questions, qui ne laissent rien à désirer en fait de frivolité, est un témoignage éloquent.

Une autre fois encore, R. Josué semble avoir tiré les rabbins de l'embarras où les avaient mis leurs ennemis. « On demanda à R. Gamliel : Combien de fois le serpent met-il bas? Il ne put pas répondre et en fut très chagriné. R. Josué vint auprès de lui et lui donna l'explication qu'il cherchait : une fois en sept ans. Le chien, animal impur, met bas au bout de cinquante jours ; une pièce de bétail impur au bout de douze mois ; or, il est dit du serpent : sois maudit plus que tout le bétail et tous les animaux des champs [2]. » Il est difficile de comprendre pourquoi R. Gamliel avait été tellement affecté par son ignorance en cette matière? Il aurait pu répondre franchement qu'il n'en savait rien. N'arrive-t-il pas que, dans des questions halachiques, des docteurs illustres sont obligés de reconnaître leur ignorance? Pourquoi donc R. Gamliel fut-il été si troublé et si décontenancé? C'est qu'il avait affaire à des gnostiques, très probablement à des Ophites, qui se flattaient d'exploiter son silence. Heureusement R. Josué ben Hanania les remit à leur place.

Une ancienne source rapporte également les menées des épicuriens. « Le mot משאכם nous apprend que les Israélites étaient des épicuriens. Quand Moïse quittait de bonne heure sa demeure, ils demandaient : pourquoi Moïse se hâte-t-il de sortir de sa maison?

1. Ces dernières questions supposent la connaissance de la Mischna de *Sabbat*, II, 12.

2. *Genèse rabba*, XX.

peut-être ne s'y trouve-t-il pas à son aise. Quand il la quittait tard, ils demandaient : pourquoi le fils d'Amram s'attarde-t-il si longtemps chez lui ? Qu'en pensez-vous? Bien sûr, il forge des plans et dresse des projets (pour vous accabler de lois[1]). » Ici, comme souvent, les interprètes du texte ont censuré les idées de leur temps en les transportant dans l'antiquité. Il semble que les épicuriens aient soumis à une critique aussi âpre qu'inconvenante la vie privée, la conduite des rabbins, chez eux, dans leurs familles et avec leur prochain, qu'ils les aient ainsi gravement calomniés. En second lieu, ils excitaient la foule par des propos aiguisés : « Que font donc ces rabbins dans leurs demeures? Ils préparent sans cesse de nouvelles lois et veulent encore aggraver un joug déjà presque insupportable. » Ainsi, ce texte fournit un commentaire non préconçu, mais d'autant plus précieux, des paroles des docteurs postérieurs. Que déclare, en effet, notre explication anonyme (n° 4)? « L'épicurien est celui qui dit : à quoi nous servent les rabbins? ils étudient pour eux-mêmes l'Écriture et la Mischna. »

Les autres explications sont également éclairées par ce texte, car autrement des expressions comme « ces rabbins » auraient un air tout à fait inoffensif. En réalité les auteurs de l'explication ont omis l'essentiel par respect pour les docteurs. Ces mots ne servaient à ces bons apôtres que pour introduire leurs outrages et leurs calomnies, pour les placer dans un faux jour, afin de provoquer la défection des fidèles. C'est pourquoi ces auditeurs gnostiques, antinomistes, produisaient souvent des arguments qui n'avaient rien à faire dans la question, pour troubler ceux qui enseignaient (n° 3). Le but principal de la lutte contre les rabbins était de les rendre ridicules. Ils posaient des questions frivoles pour montrer que « ces rabbins » étaient incapables de produire des lois.

III

Si les épicuriens étaient des gnostiques antinomistes, pourquoi les distinguait-on des « Minim » ? En quoi se distinguaient-ils de

1. *Sifré*, Deutéronome, XII, édition Friedmann, 67 *b* : משאכם, מלמד שהיו אפיקורוסים. דקדים מה לצאת אמרו מה ראה בן עמרם לצאת, שמא אינו שרוי בתוך ביתו, איחר לצאת אמרו מה ראה בן עמרם שלא לצאת מה אתם סבורים יושב ויועץ עליכם ומחשב עליכם מחשבות. Le Targoum du Pseudo-Jonatan, *ad loc.*, dit seulement : טרחות אפקרסותכון דמחשבון עלי בישתא.

ceux-ci? Quelle était leur caractéristique ? Ce sera le mérite de Friedländer d'avoir délivré les théologiens de l'illusion qui consistait à voir dans les « Minim » des judéo-chrétiens, et nous verrons bientôt que les épicuriens n'avaient rien de commun non plus avec les judéo-chrétiens, mais étaient de véritables gnostiques antinomistes. C'est pourquoi nous avons dû nous poser la question que nous examinons maintenant, d'autant plus qu'on a parfois confondu, même Friedländer, les Minim avec les Épicuriens [1]. Pour nous entourer des lumières nécessaires, il nous faut d'abord réunir les données de la Mischna.

1 — *Abot*, II, 14. « R. Éliézer dit : sois assidu à étudier la loi, afin de savoir que répondre à l'épicurien, afin de savoir pour qui tu travailles, car ton patron est digne de foi pour te donner ton salaire. » Quel rapport y a-t-il entre les dernières phrases et les premières ? R. Éliézer exhorte les élèves à se livrer à l'étude avec zèle, afin de ne pas laisser l'épicurien sans réponse, et de reconnaître en second lieu pourquoi l'on s'occupe de la loi divine et, d'une façon générale, pourquoi l'on se tourmente sur terre : c'est parce que Dieu tiendra sa promesse et récompensera ses fidèles.

Pour comprendre cette phrase il faut connaître les doctrines des Gnostiques. A en juger par la peinture de Philon, les Caïnites incarnent la sotte fatuité et la présomption D'après lui, « Caïn n'avait d'autre but que d'attirer son frère Abel dans une discussion et de triompher de lui par des sophismes hypocrites [2] . Les Caïnites enseignaient que les voluptés, les jouissances et toutes les joies de la vie ont été créées pour les vivants. Comment en vinrent-ils à cette interprétation ? On ne peut l'expliquer que par le « tissu de mensonges et de sophismes » qui consistait à soutenir qu'il ne peut y avoir de récompense ni de rémunération d'aucune sorte. On s'explique ainsi un dialogue entre Caïn et Abel, qui serait autrement incompréhensible : « Caïn dit à Abel : Sortons à la campagne. Et tous deux partirent. Caïn dit alors à son frère : Je vois bien que le monde a été créé avec miséricorde (c'est-à-dire par Dieu), mais le tribunal suprême est partial, car pourquoi ton

1. Ainsi le passage de *Baba Batra*, 91 *a* : למאי נפקא מינה לתשובת המינין est traduit par Güdemann, *Religionsgeschichtliche Studien*, Leipzig, comme s'il y avait « épicuriens » Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, p. 97, lit : לתשובת האפקרסין, alors que toutes les éditions ont מינים. Par contre, *Die religiösen Bewegungen...*, p. 189, il veut mettre מנאי à la place de אפקרסין.

2. Friedländer, *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, p. 20.

présent fut-il accueilli et le mien rejeté ? Abel répondit : C'est Dieu qui a créé le monde et il ne saurait être partial ; si mon présent a été agréé avec miséricorde, c'est qu'il était plus beau que le tien. Sur quoi Caïn : Il n'y a ni justice, ni juge, ni monde à venir, ni punition, ni récompense Mais Abel répliqua : Il y a une justice et il y a un Juge, comme il y a un monde à venir, une punition et une récompense [1]. » Ce débat exposé par le Targoum correspond exactement aux tableaux de la secte qu'on trouve chez Philon et dans les histoires des hérésies que nous ont laissées les Pères [2].

Ces récits éclairent parfaitement la phrase de la Mischna. Le but de l'étude est : 1° de pouvoir réfuter convenablement les épicuriens ; 2° de ne pas être victime de leurs fausses doctrines et, 3°, de croire en la rémunération. Étant données les lacunes des relations sur les anciennes hérésies, ce renseignement fourni par le Targoum est doublement important. Ces hérétiques voulaient avant tout abolir toutes les lois. « Leurs lois, dit Philon, c'était l'absence de lois, l'injustice, l'iniquité, le dérèglement, l'impudence, l'audace, l'excès dans les plaisirs, les désirs contraires à la raison et à la nature [3]. » La peinture du Targoum forme exactement le pendant des récits du philosophe alexandrin et des Pères de l'Église ; il a seulement l'avantage de répondre entièrement à la réalité et d'être copié d'après nature. Nous supposons même que le Targoum expose ici une doctrine hérétique qui est souvent reproduite dans la littérature rabbinique postérieure et est citée sous le titre de אית דין (ou le contraire). Ainsi on lit dans le *Midrasch Kohélet :* « R. Samuel ben Isaac dit : Les docteurs voulurent déclarer l'Ecclésiaste apocryphe parce que ses enseignements penchent vers l hérésie. C'est donc là, disaient-ils, la sagesse de Salomon ! le voilà qui dit : réjouis-toi, jeune homme, alors que l'Écriture commande : vous ne vous laisserez pas entraîner par votre cœur, etc. (Nombres, xv, 39) : la verge est brisée, il n'y a ni justice, ni juge [4]. »

2. — Dans M. *Sanh.*, xi, 1, l'épicurien est compté parmi ceux qui n'ont pas part au monde futur. Il est en compagnie de ceux qui nient la divinité de la Loi et l'immortalité de l'âme ; mais il semble avoir une conscience encore plus chargée qu'eux.

1. Targoum Ps. Jon., sur Gen., iv, 8.
2. Irénée, II, 30, 1, 2. Cf. Friedländer, *op. cit.*, p. 23.
3. *De posteritate*, I, 235 ; cf. Friedländer, p. 22.
4. *Midr. Kohélet*, *s. v.*, שניח בחור : הותרה רצועה לית דין ולית דיין ; cf. *ibid.*, *s. v.* מה יתרון. — De même j. *Sanh.*, x, 2 ; j. *Kidd.*, iv, 1 ; *Gen. r.*, ch. xlvi, etc.

3. — Une baraïta place les épicuriens en compagnie des « Minim » et des traîtres. Il est nécessaire, pour le but que nous poursuivons, d'en connaître le texte : « Les Minim, les traîtres et les épicuriens qui ont nié la divinité de la Tora, ainsi que la résurrection, qui se sont séparés de la communauté et sèment l'épouvante autour d'eux, qui pèchent et en font pécher d'autres vont en enfer[1]. » Il est vrai que la leçon est combattue. Friedmann[2] tire argument de la distinction faite par R. Yohanan entre épicuriens juifs et païens[3] : לא שנו אפיקרס עכום אבל א ־יקרס ישראל כל שכן דפקר טפי. Il pense que, d'après R. Yohanan, on ne doit même pas entrer en relations avec un épicurien juif. A mon avis le texte est ici corrompu. Il portait primitivement : לא שנו אפיקרס עכום, ל"ש אפיקרס ישראל וכ"ש וגו', c'est-à-dire qu'on peut discuter avec l'épicurien juif comme avec l'épicurien païen et qu'avec ce dernier il faut être mieux armé. Seulement, la définition de la baraïta ne convient pas à l'épicurien païen, car ce dernier n'est pas tenu de croire à la Tora et à l'immortalité : qu'est-ce donc qui l'attache à la communauté juive? Déjà Friedmann a proposé de lire « et ceux qui nient » (וכפרו). Nous risquerions, quant à nous, une autre question : pourquoi la Mischna de *Sanh.*, XI, 1, ne mentionne-t-elle que les épicuriens et non les Minim, tandis que la baraïta cite les uns et les autres ? Il faut admettre que les anciennes sources ne connaissaient pas les Minim, mais seulement les épicuriens ; c'est plus tard, précisément parce que de nombreuses sectes existaient à l'époque de la destruction du second Temple, qu'on a parlé seulement de Minim. *Les « épicuriens » sont donc les Minim de plus tard.*

IV

Les écrits rabbiniques nous donnent trois exemples typiques d'épicuriens D'après. R. Jérémie, le serpent était un épicurien[4], d'après Rab, Coré est le modèle de l'épicurien[5], tandis que d'après l'explication anonyme déjà mentionnée n° 3), c'est Manassé, fils d'Ézéchias. Recherchons les raisons pour lesquelles ces exemples ont été choisis.

Le serpent ne jouit pas dans l'aggada d'un traitement de faveur,

1. *Sanhedr.*, 17 *a*.
2. *Bêt-Talmud*, I, 198.
3. *Sanhedr.*, 26 *b*.
4. *Ibid.*, 99 *a*.
5. j. *Sanh.*, X, 1.

probablement à cause de la malédiction dont il est l'objet dans la Bible. « C'est lui, dit R. Josué, qui a calomnié le Créateur. Il dit à la femme : pourquoi donc ne mangez-vous pas de cet arbre ? — C'est Dieu qui nous l'a ordonné, répondit la femme, nous ne devons ni en manger ni y toucher. Alors le serpent poussa la femme, qui toucha l'arbre, et n'éprouva aucun mal. Le serpent dit alors : Dieu a mangé de cet arbre avant de créer le monde ; si vous en mangez, vous pourrez créer de nouveaux mondes [1]. » Les paroles placées dans la bouche du serpent conviennent parfaitement à l'éloquence d'un sectaire et les aggadistes ne pouvaient pas laisser passer cette occasion de flétrir l'indignité du blasphème ou d'en montrer le châtiment. De même, se disait le prédicateur, que le serpent a séduit la femme, de la même façon procèdent les sectaires d'aujourd'hui. Le serpent entraîna la femme à transgresser les paroles de Dieu ; n'est-ce pas ce que font maintenant les sectaires qui persuadent les hommes d'outrager la parole divine ? Mais quelle est la pensée de l'aggadiste, quand il fait dire au serpent : Dieu a mangé de cet arbre, etc. ? Ce ne peut pourtant pas être l'idée sérieuse du séducteur, car les gnostiques étaient certainement éloignés de ces superstitions aussi bien que les rabbins ?

Le Targoum du Pseudo-Jonathan, sur Gen., III, 4, donne cette aggada de R. Josué sous une forme très abrégée, mais on remarque facilement qu'il manque là quelque chose. La même aggada se trouve encore dans le Midrasch *Schoher Tob*, qui la raconte avec le plus de détails, et termine ainsi : « d'où l'on voit que le serpent était un moqueur » [2]. Ces derniers mots donnent à réfléchir. En quoi consistait ici la moquerie ? Nous avons déjà reconnu que le serpent veut induire les fidèles à rejeter la loi, or, c'est par la plaisanterie qu'il veut atteindre ce but. « Dieu vous a ordonné, dit-il, de ne pas manger de l'arbre parce qu'il craint de vous voir acquérir la même puissance. C'est seulement grâce à l'aide de ses fruits qu'il a pu créer le monde, non comme notre Dieu, qui est la Dynamis elle-même. » L'explication anonyme n° 2 dit également que les épicuriens enseignaient que Dieu n'avait jamais permis le pigeon et défendu le corbeau. Cette loi n'était proclamée que par les rabbins. On ne peut pas songer à des chrétiens, qui n'ont jamais pu proférer de tels blasphèmes ; il est plus naturel de croire qu'il est question ici d'Ophites ou, pour mieux dire, de gnostiques antinomistes en général. En termes propres cette aggada signifie :

1. *Gen. r.*, XIX.
2. Éd. Buber, p. 10.

« Pourquoi êtes-vous tempérants, vertueux, honnêtes et bons? Est-ce Dieu qui vous l'a commandé? Il lui est indifférent que vous mangiez ceci ou cela; il a peur que vous créiez un monde nouveau. » C'est donc avec raison que R. Jérémie, au nom de R. Éliézer, considérait le serpent comme un épicurien.

Cette lutte apparaît sous une forme plus énergique dans le choix de Coré, le second type de l'épicurien maudit. Le Talmud de Jérusalem rapporte à ce propos trois anecdotes : « Coré se présenta devant Moïse et lui posa cette question : Est-on obligé de garnir de franges un manteau de pourpre? — Coré répliqua : Trois fils de pourpre le dispensent d'en avoir et un manteau de pourpre y est astreint! Oui, répondit Moïse. — Une maison pleine de livres sacrés doit-elle être pourvue d'une *mezouza?* — Oui, répondit Moïse. Alors Coré : Quoi! Toute la Loi, qui contient 275 sections, ne dispense pas la maison, et deux petites la dispensent! — Une tache blanche sur la peau, de la grandeur d'un grain, est-elle pure ou impure? — Impure. — Coré reprit alors : Et quand la maladie s'étend sur tout le corps? — Il est pur. Sur quoi Coré s'écria : La Loi ne vient pas de Dieu, Moïse n'est pas un prophète ni Aaron le grand-prêtre[1]. »

Cet épicurien s'en prend aux prescriptions sur les franges, sur la mezouza et sur la pureté. Il s'efforce de ridiculiser non seulement la loi orale, rabbinique, mais aussi la loi écrite, mosaïque, comme pour ces préceptes qui se trouvent dans l'Écriture. On ne peut donc pas songer à des partisans antinomistes de saint Paul, mais à des Juifs antinomistes, appartenant à des sectes telles que les Ophites, les Séthites, les Caïnites, etc., car un chrétien ne se serait jamais écrié : l'Écriture n'est pas une œuvre divine. Ces adversaires voulaient montrer par leurs attaques que les commandements de la Tora étaient déraisonnables, que leurs lois, leurs actes et leurs pratiques à eux étaient justes.

Philon décrit ces sectaires : « Les habitants (les suppôts de Caïn) sont les compagnons du mal, de l'athéisme, de l'égoïsme, de la présomption et des opinions mensongères : ce sont des hommes qui se croient sages sans connaître la véritable sagesse; en revanche, ils réunissent la sottise, le défaut d'éducation et d'instruction et les autres vices semblables[2]. » Irénée n'est pas moins sévère : « Ce qui démontre certainement et véritablement leur

1. j. *Sanhedr.*, x, 1; *Midr. Tanhouma*, section *Korah* (où la dernière question manque).

2. Philon, *De posteritate*, I, 235.

folie, c'est que, comme étourdis par le tonnerre, ils élèvent leurs pensées contre Dieu encore plus haut que les géants de la mythologie, enflés d'une vaine présomption et d'un orgueil sans bornes, de sorte que l'ellébore du monde entier ne suffirait pas à les purger, à leur faire rejeter leur sottise illimitée [1]. »

Nous possédons encore deux relations, dont l'une ne s'est conservée que fragmentairement, qui dépeignent sous les couleurs les plus vives la haine des épicuriens contre les rabbins et la Loi et dans lesquelles Coré joue le premier rôle La première rappelle la question de Coré sur l'emploi d'un *talit* de pourpre, dont nous avons déjà parlé. Cette aggada anonyme connaissait donc la première et y rattache un réquisitoire contre les prêtres, accusés d'avoir exercé un régime de brigandage, d'avoir exploité et ruiné les pauvres sous le couvert de la loi. « Coré prépara un festin et tous les convives s'enveloppèrent de manteaux de pourpre; les Aaronides vinrent et prirent leur part [2]. » Il est facile de voir que cette relation est incomplète, mais la tendance en est claire et ne peut être méconnue.

Mais tous les doutes peuvent être dissipés par un récit où Coré figure également au premier plan Une narration longue et diffuse, qui met en scène une veuve et ses deux filles, nous montre par quels moyens les antinomistes prétendaient démontrer le joug écrasant de la Loi, l'avidité des prêtres et des docteurs. Il y est dit : « Le Juif ne peut pas bouger d'un pas ; à chaque démarche il est entravé par la Loi. » Par là on veut exciter les Juifs et leur montrer que l'obéissance à la Loi a pour conséquences la pauvreté et la misère, la disparition de tout bien-être.

Voici ce récit, placé dans la bouche de Coré : « Dans mon voisinage vivait une veuve avec ses deux filles ; elle avait un champ qu'elle voulait cultiver. Moïse survint et lui dit : Ne laboure pas avec un bœuf et un âne attelés ensemble. Elle voulut l'ensemencer; Moïse vint et dit : tu ne dois pas semer des graines d'espèce différente. Elle voulut le moissonner; Moïse revint et dit : tu dois épargner les angles, etc. Elle porta la récolte dans l'aire ; Moïse parut et dit : tu dois donner le prélèvement, la dîme, etc. Que pouvait faire la pauvre veuve? Elle vendit son champ et acheta

1. Irénée, II, 30, 12 : « Indubitate et vere suam ostendunt insaniam et velut vere de tonitruo percussi : super eos, qui fabulis referuntur Gigantes, extollentes sententias adversus Deum, præsumptione vana, et instabili gloria tumidi, quibus universæ terræ elleborum non sufficit ad expurgationem, uti evomant tantam suam stultitiam. » Cf. Friedländer, *op. cit.*, p. 23, note 49.

2. *Tanhouma*, *ibidem*.

deux moutons pour se vêtir de leur laine et se nourrir de leur lait. Quand les bêtes eurent mis bas, Aaron accourut : à moi les premiers nés ! elle les donna. Vint la tonte ; Aaron reparut et dit ; donne-moi les prémices de la toison. Elle les donna. Puis elle se dit : Je ne peux rien faire avec ces hommes ; j'aime mieux tuer les moutons et les manger. Quand elle les eut tués, Aaron revint et dit : donne-moi la poitrine, l'épaule, etc. Voilà ce qu'ils font, en disant : au nom de Dieu[1]. » Le narrateur s'efforce de noircir ici Moïse et Aaron, parce que ces sectes gnostiques ne voulaient pas entendre parler d'eux et mettaient Caïn, Seth, Melchissédec au-dessus d'eux. C'est pourquoi Coré s'écrie : Moïse n'est pas un prophète, ni Aaron un grand-prêtre, car les représentants de la grande puissance, ce sont les hommes que nous suivons, nous. Coré était le type de l'épicurien.

Reste le troisième de la bande. Au sujet de Manassé, fils d'Ézéchias, une source ancienne raconte : « Il était assis et s'occupait de l'aggada ; l'Écriture, disait-il, ne devait rapporter que les histoires de Ruben, de Timna et autres semblables[2]. »

Un autre passage du Talmud nous apprend comment les gnostiques antinomistes avaient coutume de s'entretenir sur la Bible. R. Éliézer fut un jour arrêté dans une rue de Sepphoris par un gnostique, un certain Jacob de Kefar Sechanya, qui l'accabla de questions oiseuses. « Il est écrit : « Tu n'apporteras pas le salaire d'une prostituée ni le prix d'un chien dans la maison du Seigneur. » Mais peut-on employer cet argent à la construction de latrines pour le grand-prêtre[3] ? » Nous avons déjà vu plus haut quelles plaisanteries on se permettait dans ce monde. Partout, au marché et dans la rue, chez eux et dans la société les docteurs étaient exposés à ces questions frivoles et plus d'un doit avoir répété, comme Rabbi Juda ha-Nassi, les mots du Psalmiste : « Ils mêlent du fiel à ma nourriture, et dans ma soif ils me font boire du vinaigre[4]. » Irénée a conservé des échantillons de l'exégèse des gnostiques, ils sont tous remplis d'outrages envers Dieu et la Loi[5].

1. *Midrasch des Psaumes*, chap. I.

2. *Sifrè*. Nombres, n° 112, éd. Friedmann, 33*a* : והנפש אשר תעשה ביד רמה זה המגלה פנים בתורה כמנשה בן חזקיה שהיה יושב ודורש בהגדה של דופי לפני המקום. אמר לא היה לו לכתוב בתורה אלא ויכך ראובן, ולא היה לו לכתוב אלא ואחות לוטן תמנע.

3. b. *Aboda Zara*, 16*b*. Cf. déjà Friedländer, *op. cit.*, p. 72.

4. Cf. *Houllin*, 78*a*.

5. Cf. Friedländer, *op. cit.*, p. 96.

Mais que signifie l'expression המגלה פנים בתורה qui revient dans quelques-uns de nos textes? Dans le Yerouschalmi [1], on y voit celui qui ne veut pas reconnaître la divinité de la Loi. Mais cette opinion ne peut être considérée ni comme générale, ni comme exacte, car ce terme doit être distinct de la formule אין תורה מן השמים. Dans le Babli [2] on qualifie d'épicurien un מגלה פנים בתורה, quoiqu'on eût pu admettre qu'un épicurien soit moins que cela. Dans le dernier passage il est identifié avec les contempteurs des rabbins [3]. La langue hébraïque et néo-hébraïque est féconde en expressions où le mot פנים entre en composition : קירוב פנים [4], השחיר פניהם [5], מקבל פנים, קשה פנים. Friedmann renvoie à la *Mechilta* sur ורבא עמלק et traduit : celui qui ose s'occuper de la Tora sans respect ni égards, avec impudence. En tenant compte de la formule : התורה נדרשת במ"ט פנים [6], « l'exégèse a quarante-neuf espèces, procédés, méthodes », on pourrait voir dans notre expression ceux qui interprètent le sens de l'Écriture d'une façon hérétique ou outrageante. Nous avons vu que l'exégèse des épicuriens était au plus haut point offensante et inconvenante. Que si les épicuriens combattaient ainsi les rabbins, la religion et la Loi, ils ne peuvent avoir été des chrétiens, mais seulement des gnostiques antinomistes [7].

A. Marmorstein.

1. j. *Sanhedr.*, x, 1.
2. *Sanhedr.*, 99 *b*.
3. Cf. *Yoma*, 85 *b*; *Scheeltot*, 167. Cf. Friedmann dans *Bêt Talmud*, I, p. 33-5.
4. Cf. j. *Kidd.*, iv, 1.
5. *Meg.*, 11 *a*, etc.
6. *Nombres r.*, ch. I, etc.
7. On pourrait peut-être, pour expliquer cette phrase, songer au גילוי עריות. Car מגלה פנים paraît être un *terminus technicus* désignant une exégèse de caractère frivole et effronté

LE MOT ויתקלס DANS LE KADDISCH

Dans la seconde phrase du *Kaddisch* — dont le texte n'était pas encore fixé à l'époque qui suit les Gueonim — le verbe ויתקלס, faisant partie de la longue série de synonymes qui expriment la glorification de Dieu, a longtemps été l'objet de divergences d'opinions, avant de disparaître complètement. Abraham Maïmouni, dans son explication du Kaddisch rapporte les critiques dirigées par son père, Moïse Maïmonide, contre l'emploi de ce mot[1] : « Aux dix eulogies établies par les Gueonim les officiants ont ajouté par erreur ויתקלס. Mon père défendait de dire ce verbe pour deux raisons : d'abord parce qu'il constitue une addition inadmissible en elle-même, ensuite parce qu'il signifie aussi bien un éloge que le contraire. » Abraham Maïmouni ne nous dit malheureusement pas dans quel pays les officiants intercalaient ויתקלס, mais il est naturel de penser à l'Égypte, car nous ne savons rien de tel de l'Espagne.

Or, les motifs de Maïmonide sont empruntés aux Gueonim. Cidkiya b. Abraham écrit, en effet[2] : « En certains endroits on dit ויתקלס *au lieu* de ויתהלל. Le gaon R. Haï pense qu'on doit dire ויתקלס et qu'il est juste de le dire, parce que le Kaddisch se rapporte à l'époque messianique ; ce mot signifie que Dieu se revêtira

1. *Kobeç Teschoubot ha-Rambam*, 51 *b-c* : בענין הקדיש. וזה השבח פירשו הגאונים ז"ל שיש בו עשרה מיני שבח, שבתחלה הוא אומר יתגדל ויתקדש ובאמצע הוא אומר יתברך ובסוף הוא אומר ישתבח יתפאר יתרומם יתנשא יתעלה יתהדר ויתהלל שמיד דקודשא בריך הוא, הרי כאן עשר... שאין ראוי להוסיף... כמו שהוסיפו החזנים ויתקלס, והוא טעות. שמעתי אבא מארי ז"ל מונע אותו לשתי סבות, האחת מפני התוספת עצמו שראוי כמנוע אותו והדומה לו, והשנית שהיא מלה משותפת בין העלוי והפכו...

2. *Schibbolé ha-Léket*, 4 *b*, ligne 18 : ויש מקומות שאומרים ויתקלס במקום ויתהלל. ומצאתי בשם רב האי גאון זצ"ל שחייב לומר ויתקלס וראוי לאומרו לפי שהקדיש נאמר על העתיד... לכך אמר ויתקלס והוא לשון זיון, וכובע נחושת תרגום וקולסא דנחשא. ובשם רב יהודאי גאון זצ"ל מצאתי שאין אומרין ויתקלס לפי שאנו מוצאין אותו לשון גנאי.

du casque d'airain (d'après le Targoum de I Samuel, XVII, 5, 38). Le gaon R. Yehoudaï opine qu'on ne doit pas dire ויתקלס, parce que ce verbe se rencontre aussi dans le sens d'outrager. » Ainsi, ce mot était déjà combattu vers 750 ; mais il ne doit pas être beaucoup plus ancien ; autrement, nous en aurions conservé des traces antérieures à R. Yehoudaï. En tout cas, le dernier gaon, R. Haï, prend résolument parti pour ויתקלס, ce qui permet de penser qu'il combat une tendance existante qui rejetait ce terme pour des raisons de fond. Il va même jusqu'à lui prêter une signification inexacte très forcée, ce qui prouve évidemment qu'il n'était pas en état de produire de meilleures raisons et qu'il voulait conserver cette expression à toute force et par tous les moyens.

Ce fait est d'autant plus remarquable que, dans une autre circonstance, R. Haï non seulement ne condamne pas l'omission de ויתקלס, mais la désigne même comme une variante de quelques communautés, qui, loin d'être condamnable, est parfaitement admissible. Voici, en effet, ce qu'il écrit dans une consultation — d'après Harkavy [1], à la vérité, les auteurs en sont Haï et Scherira — adressée à R. Bahloul, dans l'Afrique septentrionale [2] : « Il y a dans différentes communautés beaucoup d'usages différents, qui sont tous justifiés ; les uns disent ויתקלס, d'autres ne le disent pas ; les uns disent והוא רחום dans la bénédiction de Yocêr, d'autres ne le disent pas ; les uns procèdent à la sortie de la loi avec des hymnes, d'autres font autrement. » Il est clair qu'ici ce n'est pas la question de ויתקלס qui est en jeu, de sorte que le gaon n'avait pas l'occasion d'y prendre parti ; par contre, dans une autre circonstance et à une époque différente — probablement postérieure — il était obligé, directement consulté, d'en donner une solution formelle.

Le second motif allégué par Maïmonide, à savoir que ויתקלס constitue une addition illicite, se trouve déjà chez R. Amram. En effet, ce gaon de Soura ainsi que son prédécesseur R. Nahschon sont à égale distance de la décision de R. Yehoudaï, opposé à ויתקלס, et des instances de R. Haï en sa faveur. C'est ce que rapporte R. Abraham ibn Yarhi [3] : R. Nahschon, prescrivant les inclina-

1. *Teschoubot ha-Gueonim*, p. 345, d'après Nahmanide, cité par Halberstamm, dans *Yeschouroun*, VIII, 58, n. 1 ; *Ha-Lebanon*, V, 565.

2. *Temim Dêim*, n° 119 *i. f.* (éd. Lemberg, 14 *a*) : וכמה מנהגי תפלות בכנסיות שכלם נכוחות, הללו אומרים ויתקלס והללו אין אומרים, הללו אומרים והוא רחום ברכת יוצר והללו אין אומרים, הללו מוציאין ספר תורה בקלוס פלגי.

3. *Manhig*, édition Berlin, 11 *b*, 28 : וכתב רב נחשון ז"ל שיש בקדיש ארבע כריעות, יתגדל ויתקדש וכורע, אמן יהא שמיה רבה כורע, ויתברך

tions qui accompagnent la récitation du Kaddisch, mentionne aussi le mot ויתקלס, ce qui montre — à supposer que le texte de sa règle ait été transmis exactement[1] — qu'on le disait aussi dans l'académie de Soura au milieu du IXe siècle. Par contre, R. Amram remarque qu'on ne le récitait pas dans quelques communautés, non parce qu'il signifie parfois « outrager », car une autre signification s'oppose à celle-ci, celle de « louer », mais parce que les sept termes de louange ne doivent pas être augmentés. Il semble donc qu'on disait ויתקלס dans l'académie de R. Amram. Par contre, on lit dans le *Siddour* de ce Gaon[2] : « Dans la grande académie on ne dit pas ויתקלס, mais non parce que le mot signifie « outrager » ; c'est parce que, comme nous l'avons appris de nos aïeux, il n'y a que sept expressions d'eulogie prescrites, correspondant au nombre des cieux. » Et pourtant, dans le texte même du Kaddisch que donne le *Siddour* de R. Amram (3 *b*) on lit bien ויתקלס, tandis que יתברך est remonté et suivi de אמן, de sorte que la prescription qui vient d'être mentionnée est observée et que les verbes d'exultation ne sont effectivement qu'au nombre de sept.

Saadia Gaon, dans son *Siddour*[3], s'élève contre ceux qui omettent dans le Kaddisch les mots וימליך מלכותיה et ויתקלס. Il est donc d'accord en cela avec ses prédécesseurs de Soura ; seulement il prend parti, comme plus tard R. Haï, plus énergiquement qu'eux en faveur de ויתקלס. Il semble qu'il y ait eu une divergence sur ce point entre l'école de Soura et celle de Poumbadita : ויתקלס pénétra

שמיה דקודשא כורע ויתעלה ויתהדר ויתקלס כורע... וכתב רב עמרם שיש מקומות שאין אומרים ויתקלס לא מפני שהוא גנאי כמו וקלסה לכל הארצות ויתקלסו בך, כי יש לו לשון שבח כמו והוא במלכים יתקלס, אלא שיש בקדיש ז' ענינו שבח כנגד ז' רקיעים.

1. Le Tour, *Orah Hayyim*, § 56, *i. f.*, a : ויתעלה ויתפאר כורע, mais sa leçon ne prouve rien pour R. Nahschon, car il pourrait avoir indiqué le texte usité en Espagne. Cependant, dans la citation de ce passage par le *Siddour* de R. Amram, on ne trouve pas non plus ויתקלס : il est vrai que le Ms. British Museum Or. Addit. 26.978 (Catalogue Margoliouth, 614, p. 5 *a*) lit dans ce *Siddour* : הכי אמר רב נחשון ראש ישיבה ז"ל. כרועות שכורעין בקדיש כיון שאומר יתגדל ויתקדש כורע, והא שמיה רבא כוריע, ויתב־ך שמיה רבה כורע, ויתעלה ויתקלס שמיה דקודשא כורע, עושה שלום כורע ושל רשות היא : le ms. Or. Addit. 1067, p. 14 *c* (Margoliouth 614) a le même texte que l'édition.

2. P. 4 *b* : ולפני ישיבה אין אומרין ויתקלס לא מפני שהוא גנאי אלא כך שמענו מאבותינו שהיו אומרים חייב אדם להזכיר כאן שבעה דברים משבחו של הקדוש ברוך הוא כנגד שבעה רקיעים, מי שאינו אומר ויתקלס כיון שאמר יתברך ואמר ששה הרי כאן שבעה. והאומר ויתקלס כיון דמפסיקין באמן דיתברך צריך שיהיו שבעה, ואין טעות לא ביד זה ולא ביד זה. — Le *Manhig*, 11 *b*, a lu שיש מקומות au lieu de ולפני ישיבה : le *Mahzor Vitry*, p. 9, commence la citation par אין אומרים.

3. Bondi, *Der Siddur des R. Saadia Gaon*, p. 17.

dans le Kaddisch à l'époque de R. Yehoudaï, venant peut-être de Palestine; ceux de Soura l'adoptèrent, ceux de Poumbadita le rejetèrent, car R. Haï ne le connaît d'abord que comme un usage flottant dans différentes communautés et n'intervint en sa faveur que lorsqu'on commença, probablement du côté des Caraïtes, à chicaner sur chaque mot du Kaddisch, ce qui troublait les communautés. Aucun autre Gaon de Poumbadita ne mentionne ce terme.

L'attribution de ויתקלס à l'académie de Soura est confirmée par les divergences relevées par R. Haï, dans la même consultation, au sujet du culte synagogal dans les communautés. Le dernier point, qui est évidemment transmis d'une façon incomplète (הללו מוציאין ספר תורה בקלוס פלגי) et concerne les honneurs décernés à la Tora, se rapporte certainement à une divergence des Babyloniens et des Palestiniens[1] : les premiers honorent la Tora à son entrée, les seconds à son entrée et à sa sortie. Or, des Gueonim de Soura suivent, ainsi que Müller l'a déjà relevé, l'usage palestinien. En effet, R. Amram[2] nous apprend que R. Sar-Schalom Gaon a prescrit d'honorer la Tora en se levant aussi bien à son entrée qu'à sa sortie. Müller renvoie à *Soferim*, XIV, 14[3], où l'on dit que les gens pieux de Jérusalem accompagnaient la Tora, en signe d'honneur, aussi bien à sa sortie qu'à sa rentrée. Cette indication me paraît faire entendre que les Palestiniens n'étaient pas non plus d'accord à ce sujet et que l'auteur, voulant voir suivi un usage qui lui paraissait louable, combat la résistance de certains rabbins en leur opposant l'exemple certainement décisif des gens pieux de Jérusalem[4]. En

1. Joël Müller, dans *Haschahar*, VIII, 571, n° 49 (*Hillouf minhaguim*, p. 43) : אנשי מזרח מכבדין את התורה בכניסה ובני ארץ ישר ל בכניסה וביציאה.

2. *Siddour*, 28 *a* ; *Manhig*, § 30 (28 *a*) : *Mahzor Vitry*, 91 ; *Orhot Hayyim*, § 9 (I 22 *a*) ; *Tour Orah Hayyim*, § 146 : והכי אמר רב שר שלום גאון, ספר תורה בין שמוציאין אותו תחלה בין שמחזירין אותו למקומו עומדין לסניו לאלתר ויושבין לאלתר ואין צריכין לעמוד עד שיעונין צבור יהא שמיה רבא ולא עד שיעונין ברכו ואין מנהג כך ולא ראינו זה. Cf. R. Juda al-Barceloni, *Séfer Ha-Ittim*, 258 : ואחר כך מוציאין ספר תורה ממקומו ועומדין מפניו עד שהוא מגיע לתיבה שקורין בו ואלתר יושבין ואין צריכין לענוו לא עד שיעונין הצבור יהא שמיה רבא מברך ולא עד שיעונין ברכו ואין בכך כלום... V. aussi Alfassi sur *Meguilla*, IV, et *Mahzor Vitry*, p. 94. — L'auteur des *Halachot Guedolot* (éd. Hildesheimer, 223 en bas) n'indique, sur la question des honneurs dus à la Tora, que le passage de *Sota*, 39 *b*, sans ajouter que ces honneurs doivent être rendus à l'entrée de la Loi. N'aurait-il pas voulu décider ?

3. כך היו נקיי הדעת שבירושלים עושין, כשהיו מוציאין את התורה וכשהיו המחזירין היו הולכין אחריה מפני הכבוד.

4. Il se peut, à la vérité, qu'il ait pris parti contre les Babyloniens; il a cependant, employé maladroitement l'expression נקיי הדעת, qui désigne une catégorie de gens à laquelle il ne pensait nullement.

tout cas, cette divergence permet de supposer que l'insertion de ויתקלס dans le Kaddisch provient également de la Palestine, d'où Soura l'aura prise. Cette hypothèse serait encore confirmée par *Soferim*, XIV, 12, où, à propos de la prière accompagnant la lecture de la Loi, on dit : ועוד צריך לומר על הכל יתגדל ויתקדש וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה ויתהדר ויתהלל ויתקלס הנכבד והנורא. Il est vrai que ויתקלס ne figure que dans une édition ; mais l'absence de ce mot dans les éditions postérieures ne prouve rien contre l'ancienneté de son emploi dans cette prière : on l'y a omis plus tard parce qu'on ne voulait l'avoir ni là ni dans le Kaddisch.

Or, il est surprenant qu'aucun des Gueonim qui traitent cette question ne signale la présence de ולקלס dans la prière d'actions de grâce de la Haggada de Pâque, telle qu'elle figure dans la Mischna de *Peçahim*, X, 5 : לפיכך אנחנו חייבים להודות להלל לשבח לפאר לרומם להדר לברך לעלה ולקלס למי שעשה לאבותינו ולנו את כל הנסים האלו... Mais Rabbinowicz[1] prouve que les textes ne portaient pas ce mot, qui ne se trouve pas non plus, par exemple, dans la Haggada du *Schibbolê ha-Léket* (99 *a*). Il pénétra quelque jour dans la Mischna sous l'influence des cercles qui ont laissé leur trace dans la prière du samedi matin ובמקהלות, à savoir, comme l'a déjà remarqué Baer, *ad locum*, ceux d'où sont sortis les *Pirkê Héchalot*. Si l'on jette, en effet, un coup d'œil comparatif sur cette littérature on trouve קלס et התקלס dans *Héchalot*, XXVI, 6[2] : תתאדר תתהדר תתרומם תתנשא תתפאר תתברך תשתבח תתגדל תתקדש תתעלה תתעלז ותתקלס שכן חובות כל היצורים לאדרך לדדרך לברכך לשבחך לעלך לגדלך לקדשך לרוממך לפארך לנשאך לקלסך מלך הגדול והקדוש. . האדרת והאמונה לחי עולמים... הקילוס והקדושה לחי עולמים... : *ibidem*, XVI, 3[3] : מברכין ומשבחין ומקלסין ומפארין ומרוממין ומהדרין ונותנין כביד ותפארת וגדולה . : *ibidem*, XXIV, 1 et XXVI, 2[4] ; *Pirkê Héchalot*[5] ; *Séfer Héchalot*[6] : הקדוש ברוך הוא מחבק ומנשק שמו של דיוקני של יעקב החקוק בכסא הכבוד ומשים שתי זרועותיו על שתי זרועותיו של יעקב ואמר אשרי האב שמקלסין אותו בקדושות הללו. Il serait intéressant de déter-

1. *Dikdoukê Soferim*, sur *Peçahim*, 115 *b* (p. 362, § 8) : בכתב יד ב' להדר לרומם לגדל ולנצח. ובמשניות פיזרו לשבח לרומם ולפאר ולהדר לגדל לנצח. ועיין בירושלמי (להודות לשבח לפאר לרומם לנצח ולגדל)... ובר״ם כתב יד כפאר לרומם לגדל ולברך, והוי גם כן ז'. ובמשניות נאפילו ליתא (לברך לעלה ולקלס). La Mischna Lowe a la même leçon que le Yerouschalmi.

2. Jellinek, *Bêt ha-Midrasch*, III, 103.

3. *Ibid.*, 95.

4. *Ibid.*, 100, 102.

5. *Ibid.*, 163.

6. *Ibid.*, II, p. XVI, § 5, d'après *Raziel*, XV, 2.

miner si, sur le texte de notre Mischna, il n'y avait pas une divergence entre les académies de Soura et de Poumbedita ou entre celles de Palestine et de Babylonie[1].

Un Kaddisch de la fin du XIe siècle[2], dans lequel sont intercalés les noms du Gaon palestinien Ebyatar et du second chef du Sanhédrin Salomon, ne contient pas le mot ויתקלס. Un second Kaddisch, qui n'a aucun nom propre, mais qui n'est pas palestinien, à cause de la mention de l'exilarque (בחיי נשיאנו ראש הגולה ובחיי ראש הישיבה של גולה), contient ce mot. Ce Kaddisch, à en juger par le même criterium, est ou babylonien ou égyptien[3] ; il est à peu près certain qu'il est égyptien, le גולה étant nommé dans la qualification du chef de l'académie. Il est donc clair qu'à la fin du XIe siècle ou au XIIe on disait, dans les communautés égyptiennes, ויתקלס dans le Kaddisch. L'emploi de ce mot était-il primitivement égyptien et était-il ancien et courant dans toutes les communautés? ou bien le Babylonien David b. Daniel b. Azaria, fondateur de la dignité de Resch-Galouta égyptien[4], l'a-t-il, avec cette dernière, apporté de sa patrie? C'est ce qu'il est difficile de dire. Cependant, comme, d'une part, Maïmonide combat ויתקלס, que, d'autre part, Saadya, originaire d'Égypte, prend déjà énergiquement parti en faveur du même mot, ce dernier paraît avoir été usité dans ce pays dès le Xe siècle. De là il faut remonter et conclure qu'il était également reconnu en Palestine, d'où les communautés égyptiennes ont reçu leurs rites. Il est vrai que le Kaddisch pour le gaon Ebyatar, en Palestine ne porte pas ויתקלס. Serait ce que la forme babylonienne aurait été adoptée au XIe siècle même en Palestine[5]?

S'il est exact que l'usage du mot ויתקלס a fait l'objet d'une divergence soit entre les Palestiniens et les Babyloniens, soit entre l'académie de Soura et celle de Poumbadita, il s'ensuit logiquement que le troisième point mentionné par R. Haï, la récitation de la phrase והוא רחום avant la bénédiction du *Yocêr*[6] doit se rapporter à une controverse semblable. Mais, autant que je sache, seul le

1. Cf. *Revue*, L (1905), 177 et suiv., 161 et suiv.

2. Provenant de la Gueniza et publié par Schechter, dans *Gedenkbuch Kaufmann*, part. hébr., 53 et suiv.

3. Cf. Poznanski, dans *Revue*, XLVIII (1904), 164 et suiv.

4. Poznanski, *loc. cit.*, 166.

5. Cf. *Jew. Quart. Rev.*, XVIII 1906), 107 et suiv.

6. Comme R. Haï dit ברכת יוצר, je tiens pour impossible qu'il ait songé à cette phrase dans הודו ליי קראו בשמו (dans les Psaumes de la prière du matin), ou à la fin de יהי כבוד, points sur lesquels il y avait divergences d'opinions pour le Sabbat et les fêtes (voir Baer).

Manhig[1] touche à cette question quand il dit que, comme il est interdit de s'interrompre entre ברכו et יוצר pour arranger des contestations privées ou pour satisfaire la demande d'un particulier dans la communauté, on doit intercaler la phrase והוא רחום pour demander à Dieu de pardonner cette faute.

Cette indication me paraît néanmoins sujette à caution ; car Abraham ibn Yarhi semble considérer l'arrangement d'une réclamation particulière comme une affaire d'ordre privé et ignorer que c'était un usage accepté dans les académies babyloniennes d'aplanir les contestations entre ברכו et יוצר, ce qui passait pour être une chose d'intérêt public. On lit, en effet, dans le *Siddour* de R. Amram[2] : « Il n'est défendu de parler entre ישתבח et יוצר que lorsqu'il ne s'agit pas d'affaires communales ou publiques ; mais s'il s'en présente de telles, ou s'il faut procurer un secours à un pauvre, il n'est pas défendu de parler. Si, dans un de ces cas, on s'est interrompu entre ישתבח et ברכו, l'officiant, avant de commencer ברכו, doit dire יתגדל ». La suite de cette prescription se trouve dans le même ouvrage un peu plus loin[3]. « Dans la grande académie, où les membres de cette dernière ont coutume de ne point parler pendant la prière, l'officiant dit ברכו sans Kaddisch. » De même R. Eliézer b. Yoël ha-Lévi[4] nous apprend qu'à Mayence on ne recevait les plaintes des parties qu'après ישתבח, après (?) quoi l'officiant disait le Kaddisch. En un autre passage[5] il raconte que dans beaucoup de communautés les plaignants ne devaient pas interrompre l'officiant pendant le service public, avant qu'il eût terminé ישתבח et le Kaddisch, qui se rapporte aux psaumes précédents. Enfin, R. Cidkia[6] rapporte la prescription d'un Gaon, d'après laquelle, quand

1. § 26 (p. 11 *a*) : וזה דבר פשוט כי אחרי שאמר החזן קדיש וברכו כאילו התחיל ביוצר אור... ואחר כך מתחיל החזן והוא רחום, לכפר עון זה שהרי הן מפסיקין סדר השבח לתפלה לצרכי יחיד, ולא יתכן.

2. 3 *b*, en haut (*Mahzor Vitry*, 7-8) : ודקא אמרינן אסור לאשתעויי בין ישתבח לפריסת שמע, הני מילי דלא צרכי צבור נינהו אבל לצרכי צבור או לצורך מי שבא כהתפרנס מן הצבור ובעו למיפסק ליה צדקה איסירא ליכא. אבל לבתר דמשתעי צרכייהו קאים שלוחא ומקמי דלימא ברכו פתח הכי יתגדל...

3. 4 *b*, en haut (*Manhig*, § 25, p. 11 *a*) : ולפני ישיבה שאין דרכן של בני ישיבה לספר אומרין ברכו ואין צריך לומר יתגדל.

4. *Rabiah*, sur *Berachot*, § 32 (3 *c*) : וכן נהגו במגנצא שאין קובלים בבית הכנסת עד שחותם שליח צבור בישתבח ואומר קדיש

5. P. 61 *c* : ולכך נהגו בהרבה מקומות שאין הקובלין משיבין שליח צבור עד גמר ישתבח וגמר קדיש שקאי על המזמורים ותי לא מידי.

6. *Schibbolè ha-Lèket*, § 8 *init.* (4 *a*) : ויש מן הגאונים זצ"ל שאמרו שאם אין מנהג הקהל להפסיק בין פסוקי דזמרה לתפלה כאחר ישתבח מתחיל ברכו ושפיר דמי. ואנו לא נהגנו כן.

la communauté n'avait pas coutume d'interrompre entre ישתבח et le יוצר qui suit, l'officiant devait continuer par ברכו sans réciter le Kaddisch.

Il est facile d'expliquer cet usage. Le service ne commençait que lorsque l'officiant se plaçait devant l'arche, ou bien déjà avec la récitation de ברכו. Jusque-là chacun lisait ou disait pour lui même des psaumes et des hymnes. Avant donc que le service commençât ou avant que l'officiant, en disant ברכו, invitât l'assemblée à se réunir, le temple, qui était en même temps une maison communale, une école et un tribunal, servait au règlement des contestations entre les parties et à la collecte de secours pour les indigents. Mais cette coutume se maintint sans modification, même quand les hymnes devinrent partie intégrante de l'office public. Les docteurs de Soura voulaient, que, lorsqu'il y avait eu interruption, la prière proprement dite fût introduite par le Kaddisch, afin qu'une eulogie récapitulative, correspondant aux Psaumes [1], précédât l'office. Mais cette disposition ne suffisait pas aux plus pieux, qui intercalèrent, après ברכו, la phrase expiatoire והוא רחום. Mais est ce vraiment la pensée de l'expiation qui a dicté le choix de cette formule, ou n'est-ce pas plutôt le fait qu'elle introduisait la première bénédiction correspondante dans la prière du soir et paraissait depuis longtemps ne faire qu'un avec elle? C'est ce que je ne saurais décider. Néanmoins, comme R. Haï paraît considérer והוא רחום comme un élément fixe de la bénédiction, le motif tiré de l'idée d'expiation est à peine vraisemblable.

Ce qui prouve bien, pour le dire à ce propos, combien והוא רחום était intimement uni à ברכו dans la prière du soir, c'est qu'on le récitait aussi sans exception le vendredi et les jours de fête. On le voit dans le *Siddour* de R. Amram [2], dans le *Sefer ha-Ittim* de

1. R Yeroham (III, 1, p. 13 *d*) cité par Joseph Caro sur *Tour Orah Hayyim*, § 54 *in fine*, dit aussi : יש מי שסובר שבין ישתבח ליוצר יכול לדבר ; il est évident qu'il se réfère à l'ancien usage. Ce dernier fut si violemment combattu de certain côté qu'on créa un texte du Yerouschalmi pour s'en servir comme d'une arme : בין ישתבח ליוצר אור לא יפסיק כדאמרינן בירושלמי, dit le *S. ha-Eschkol*, I, 8 ; Auerbach renvoie aux *Haggahot Maïmoniot* sur *H. Tefilla*, VII : השח בין ישתבח ליוצר חוזר מעורכי מלחמה כמ"ד הירא ורך לבב ישוב לביתו זה הירא מעברות שבידו. Cf. *Manhig*, § 4 (8 *b*) : וכן מצאתי בירושלמי הסח בין ישתבח ליוצר אור עבירה היא בידו וחוזר עליה מערכי המלחמה ; *Tour Orah Hayyim*, § 51, Joseph Caro, *l. c.*, et Buber, ירושלים הבנויה, p. 7, § 13. V. aussi *Teschoubot ha-Gueonim*, éd. Lyck, 86 ; *Schaaré Teschouba*, 28 ; *Siddour de R. Amram*, 3 *a* ; *Mahzor Vitry*, 6-7 ; Jacob b. Jehuda de Londres, dans *Jew. Quart. Review*, IV, 38.

2. 25 *a* (à propos de la prière du vendredi soir) : ועומד שליח צבור ומתחיל והוא רחום ועונין ברכו ומתחיל החזן אשר בדברו מעריב ערבים וגו'.

Juda b. Barzilaï [1], dans le *Manhig* [2], dans Aboudraham [3]. Dans un manuscrit d'Oxford qui contient le *Siddour* d'un certain R. Salomon b. R. Nathan de Séguelmessa [4], le copiste, R. Saadia, indique le même usage pour sa localité [5], c'était donc aussi un rite des communautés du Nord de l'Afrique. Par contre, le *Mahzor Vitry* s'élève contre cette coutume [6]. On n'omettait même pas de dire והוא רחום la veille de Kippour, d'après le *Siddour* de R. Amram [7], un peu différemment d'après Isaac ibn Giat [8], *Manhig* [9] et *Schibbolê ha-Léket* [10]. Il est vrai que cet usage était déjà combattu par les Gueonim. Un Gaon anonyme écrit, en effet [11] : « Dans les deux académies on s'interdit de réciter והוא רחום et שומר ישראל le sabbat et aux fêtes à cause de la sainteté du jour. » Cette consultation ne peut pas émaner de R. Amram, puisqu'il prescrivait le contraire ; d'autre part, « les deux académies » désignent toujours, comme nous le montrerons ailleurs, celle de Soura et celle de Nehardea, qui dépendait de la première. La récitation de והוא רחום dans la prière du soir des samedis et des fêtes doit donc avoir été supprimée soit par R. Amram soit après lui par l'école de Soura, probablement par les mêmes autorités qui abrogèrent la récitation de שומר ישראל le vendredi et la veille des fêtes [12]. Et comme Saadia [13] prescrit aussi

1. P. 171 et suiv. : מנהג ספרד לומר והוא רחום והטעם מבואר בתפלת הערב של חול.

2. 22 *b* (*Tour Orah Hayyim*, § 267) : ומכאן יש לי תשובה למנהג ספרד שאומרין אותו בשבתות וימים טובים.

3. Ed. Venise, 31 *d* : ערבית נוהגין בכל המקומות בספרד לומר והוא רחום כשאר ימים.

4. V. Steinschneider, dans *Kérem Hémed*, IX, 38 et suiv. ; Zunz, *Ritus*, 54.

5. Ms. Bodl., Catalogue Neubauer, n° 896 : מעריב ליל שבת יתחיל מזמור שיר ליום השבת אחר כך יאמר פסוק והוא רחום וכו׳.

6 P. 81 : בשבתות ובימים טובים אין אומרים והוא רחום.

7. P. 47 *a* : ומתחיל והוא רחום עד פורס סוכת שלום עלינו ועל כל עדת עמו ישראל ועל ירושלים.

8. I, 59 et suiv. : ואמר רב עמרם מנהג שלנו לאחר שאוכלים ושותים חוזרים לבתי כנסיות להתפלל תפלת ערבית. כיון שעומד שליח צבור לפרוס על שמע מברך שהחיינו ואחר כך מתחיל והוא רחום.

9. P. 60 *a* : ומתחיל החזן והוא רחום, יסוד העמרמי, דמנהג ספרד שאומר לעולם והוא רחום בערבית. ובשאר א־צות אין אומר אותו כי אם בחול.

10. P. 148 *a* : ...ואומר והוא רחום יכפר, ברכו.

11. *Schaaré Teschouba*, n° 80 : וששאלתם כי יש מקומות שאומרים והוא רחום במעלי שבת ויום טוב. הכי הוא בשתי ישיבות שאסור הוא בשבת כיון שקדש היום, ואין אומרים והוא רחום ולא שומר את עמו ישראל.

12. V. *Siddour* de R. Amram, 25 *a*; *Mahzor Vitry*, 81; *Pardèç*, 55 *d*; *Schibbolê ha-Léket*, § 65 (25 *b*) ; *Séfer ha-Ittim*, 173 (Sar Schalom) ; R. Amram, 43 *a* (R. Natronaï) ; cf. *Manhig*, § 3, 2 (23 *b*) et *Teschoubot Gueonê Mizrah ou-Maarab*, 107, 120.

13. Cité par Bondi, *Der Siddur des R. Saadia Gaon*, 15 ; *Jew. Quart. Review*, X, 605, *Zeitschrift f. hebr. Bibliographie*, IX, 105.

de dire והוא רחום avant אשרי à l'office quotidien de Minha et avec קדושא דסדרא, cette formule paraît avoir été l'introduction courante en Egypte ainsi qu'à Soura sous R. Amram [1].

Mais dans tout ce qui précède il ne s'agit que de והוא רחום avant ברכו dans la prière du soir, tandis que R. Haï parle de la bénédiction de la prière du matin. Il est difficile de croire que ce soient les rabbins de Soura qui aient intercalé cette phrase, car, d'après eux, l'office ne commençait qu'avec יוצר. Par contre, si nous pouvons tirer quelque induction des paroles de R. Haï, c'était l'usage courant dans son académie, à Poumbadita. S'il en est ainsi, la récitation de והוא רחום dans le יוצר pourrait, elle aussi, avoir constitué une des divergences qui séparaient les écoles babyloniennes; l'absence des sources ne permet pas de décider si cet usage de Soura provient également de la Palestine. Saadia, prescrivant de dire והוא רחום avant Minha et avec קדושא דסדרא, en ignore la récitation dans la prière du matin, qui pourrait donc n'avoir pas été connue non plus en Palestine. Ainsi, cette question, aussi bien que l'insertion de ויתקלס dans le Kaddisch et les honneurs rendus à la sortie et à la rentrée de la Tora, aurait formé l'un des points controversés entre les Palestiniens, d'une part, et, de l'autre, les Babyloniens, c'est-à-dire les rabbins de Poumbadita.

A. Buechler.

Londres.

SUR LE MÊME SUJET

Pour répondre au désir de mon savant confrère, M. Ad. Büchler, je publie ici un fragment de manuscrit provenant de la Gueniza du Caire et appartenant à la Bibliothèque du Consistoire israélite de Paris. Comme on s'en assurera facilement, en comparant cette page avec le *Siddour* de R. Amram, nous avons là l'extrait d'un Manuel des prières semblable pour le fond à ce *Siddour,* mais en différant, tout au moins, par la forme. Ainsi la langue des notices est l'hébreu et non l'araméen. La plus remarquable divergence est l'absence dans notre texte de la mention de Nahschon Gaon, qui

1. A Constantine on disait והוא רחום avant chacune des trois prières quotidiennes, non uniquement avant celle du soir (*Salomon Duran*, *Consultations*, nº 20; Zunz, *Ritus*, 52).

est dit dans le *Siddour* de Rab Amram l'auteur du paragraphe commençant par les mots ויתקלס א"א לא מפני שהוא גנאי. En faut-il conclure que notre fragment appartenait au *Siddour de Nahschon ?* Il faudrait pour cela d'autres vestiges de ce *Siddour*.

ISRAEL LÉVI.

[לעו]לם יסדיר אדם שבח שלהק'ב'ה' ואחר כך יתחיל דכ' ...אלהים
אתה החלת להרא' את עבדך א' גד' ואת ידך החז' וכת' ב[תריה אע]ברה
נא ואראה את הארץ הטובה ולפנינו בישיבה שאין מספרים בין ישתבח
ליוצר אור עומד שליח צבור ואומ' ברכו ועונין ברוך ייי המבורך
ופותח בורא אור ואין צריך לומר יתגדל, בעירות שפעמים מספרים לצרכי
צבור או מי ש[בא] להתפרנס ורוצין לעשות צדקה עומד שליח צבור
ואומ' יתגדל ויתקדש שמיה רבה בעלמא די ברא כרעותיה וימליך
מלכותיה ויצמח פרקניה[1] בחייכון וביומיכון ובחיי כל בית ישר'
בעגלא ובזמן קריב ואמר' אמן ועונין אמן יהא שמיה רבה מברך
לעלמא ולעלמי עלמיא יתברך וישתבח ויתפאר ויתרומם ויתנשא ויתעלה
ויתהדר ויתהלל שמיה דקודשא בריך הוא לעילא מכל ברכתא שירתא
[תשבחתא] נחמתא דאמירן בעלמא הדן ואמרו אמן: ויתקלס [א'] א' [לא]
מפני שהו גניי אלא כך שמענו מרבותינו שהיו אמרין חיב אדם
להזכיר כן (*sic*) בשבחו ה'ק'ב'ה שבעה דברים כנגד שבעה רקיעים ומי
שאינו אומ' ויתקלס כיון שאמר יתברך ואילו ששה הרי כן (*sic*) שבעה
והאומ' ויתקלס כיון שמפסיקין באמן דויתברך ויתקדש יהי ש . . . .
ולאחר שיאמר שליח צבור יתגדל ופותח . . . . . .
לעו' ועד ב' א' ייי אלהינו מ' ה' יוצר . . . . . .
שלום ובורא את הכל המאיר לארץ ולד[רים מחד]ש בכל יום
תמיד מעשה בראשית מה רבו מעשיך ייי [כלם] בחכמה [עשית]

1. Ces deux mots sont ajoutés au-dessus de la ligne.

LES GLOSES FRANÇAISES DE RASCHI

DANS LA BIBLE

(SUITE [1])

ISAÏE (SUITE)

XIX, 8, חכה. Hameçon :

A V T אַיִים *Ajjm* — *Y* אֵיים — *X a Z* איים — M אַיִינָא — *W* אם [2].

— 10, שתתיה. Les fondements en seront abattus, qui formaient les *écluses :*

X Z T M אישקלושא *esklusa* — *V W* אישקלוש — *A* אשקלושא — *Y* אשקלוזא — [*A* ajoute pour *abattus* le loaz אֵישְׁמְנוּשֵׁיץ *ésmenouséç* [3].]

XX, 5, תפארתם. Leur orgueil :

A בּוֹנְטַצָא *Vontaçe* — *V* וַנְטֵיצָא — *W* וונטצא — *X* וונטנצא — T וונטונצא [4].

XXI, 2, אנחתה. Gémissement :

A שוֹשְׁפִירַדִיץ *Sospiradiç* — *W* שושפירידץ — *V* שושפיריץ — T שושפירדוץ — M שושפירריץ — *X* שושפירש — *Y a* שופירש — σ שושפידריץ [5].

1. Voir *Revue*, t. LIII, p. 161 et t. LIV, p. 1.
2. Aym, de *hamus*, même sens.
3. Éskluse. *Y* éscluze. Pour esmenuséç, voir Godefroy, amenuisier, *Complément*, 103.
4. Lire : vantançe, subst. formé sur vanter.
5. Sospirediç, formation analogue à celle de herbediç. Cf. *Revue*, LIII, 167, n. 4.

XXII, 6, אשפה. Carquois :

A קוּיְיבְּרָא *Koujjvre* — T *W V* קוייברא — *X* קוייברוא — *Z* קוייברי — *Y* קוייכרא — M קובירא [1].

— 18, כדור. Pelote :

A V Y פלוֹטא *Pelote* — *W* פילוטא — *X Z a* M T פלוטא.

XXIII, 13, בחוניו. Leurs bastions :

A בַּיְיפְרֵיד *Bajjpréd* — *f* בֵּירְפְּרֵייד — *Y* בֵּירְפְּרַיי — *V* בֵּירְפְּרֵיד — *a* בַּרְפְּרוי — *Z* ביפרייד — *X* ביפרויי — *W* פרייר — M בורפרייד — T בירפרייד [2].

XXV, 1, אמן. Vérité :

Y אוֹבְרְמֵינְט *Obrmént* — *V* אוֹרְמֵינט — *A* אברימינט — T אַבֵּירְמֵנְט — *a* אביירמנט — *W* אבירמנט — *X* אבריימנט — M אבירימינט — *Z* אברמנט — *f* אַבַּיירְמַנט [3].

XXVI, 7, תפלס. Tu égalises :

A קוֹנְטְרְפַּיְיש *Kontrepajjs* — *W Y* M T קונטרפייש — *V* קוֹנטרפוֹיש — *X* קונטרפוייש — *a* קונטרפיזיר [4].

XXVII, 2, חמר. Vineuse :

A וִינוֹשְׁא *Vinose* — *a Z* T ווינוש — *V* וָינוֹש — *Y* וויינוש — M וונוש [5].

XXVIII, 15, כרתנו ברית. Nous avons contracté une alliance, c.-à-d. tracé une *limite :*

A אַשוֹמַיְיל *Asomajjl* — *W V Z* C M T אשומייל — *Y* אשמוייל — *X* אשומוייל — *a* אשומילייר [6].

— 17, משפט. Justice :

A יושטישא *Jostise* — *V Z* יושטישא — *a* יושטיזא — *X* T יושטיצא — M יאשטישא [7].

— 20, מהשתרע. De s'y étendre :

A אֵישטַנְדִילֵייר *Éstandejléjjr* — *f* אישטַנְדִילֵייר — *Y* אישטנדילייר — *X V* T אישטנדלייר — M אישטינדרא [8].

1. Cuivre signifie carquois et est resté en anglais sous la forme quiver.
2. Lire : bérfréid avec *f V*; mod. : beffroi.
3. Lire : avairemant, avec *f*, de * *adveramentum*.
4. Contrepays. On s'attendrait à : contrepayses, de * *contra* + *pensas*.
5. Cf. *Revue*, LIV, 9, n. 5.
6. Cf. *Revue*, LIII, 175, n. 1.
7. Jostiçe.
8. Estandiliér (li = *l* mouillée).

XXVIII, 21, לעבד. Travailler :

f A לַבּוֹרֵיר *Laborér* — *Y Z X a* M T לבוריר — *V* לַבּוֹרירא [1].

XXIX, 7, וכל צביה. Et tous ses pillards :

V צֵינבִיל *Çénbél* — *W* צאנבייל — *A W a Z* M צנביל — *Y* T צינביל [2].

XXX, 2, לחסת. S'abriter :

V אַבְרִיאיר *Abriér* — *A* אַבְרִיגַר — *Y Z X* T אבריאר — *a* אברייאיר — M אבריאייר [3].

— 5, חרפה. Outrage :

f דֵישְׁטְרַאבֵיר *Déstraber* — *A* דֵשְׁטְרָבֵיר (?) — *Y* דֵשְׁטְרַבִיר — *W* דישטרביר — *V* דֵישְׁטְרַבֵּיר — *X* דישטירביר — M דישטרוביר — T דישטורביר — *Z* דישטשיביר — ט דשטורביאר [4].

— 6, דבשת גמלים. La bosse des chameaux :

T σ חלדרובא *Hldroba* suivi du mot בל׳ — *f* M *A* n'ont pas l'indication : בל׳ [5].

— 14, לחשף. Pour puiser :

V אֵישְׁפּוּיְשְׁא *Éspoujjse* — *Y* M אישפויישא — *a* אשפויישי — *A* אַשְׁפּוֹזְא — *W* אשפוייר — *X* אישפושייר — *Z* אשפוש [6].

— 17, תרן. Mât :

A V מַשְׁטְ *Mast* — *Y* מַאשט — M מאשט — T *X a Z* משט — *W* משוט [7].

— 24, ברחת. Avec la pelle :

A V פַּלְא *Pale* — *a* פַּילְא — *Y* T פילא — *W Z* פלא — *X* פילא — M פיילא [8].

Ibid., ובמזרה. Et avec le van :

A T *V* וַוֵן *Van* — *Z* 7 וון — *a* וואן.

XXX, 28, להנפה. Pour agiter :

A V וַוֵנִיר *Vanér* — *Y Z* ווניר — *X* M וונייר — *W* וונטר.

1. Emprunté de *laborare* (cf. mod. : labourer).
2. Cf. LIV, 19, n. 1.
3. Cf. LIV, 21, n. 7.
4. Lire : déstravér.
5. Le *Glos. hébr. fr.* donne herdubles. Cf. *Gl. de Gersch. de Metz*, 122.
6. Lire : éspuyse.
7. Cf. *Gl. de Gersch. de Metz*, 62.
8. Paile.

XXX, 30, נחת. L'appui (de son bras) :

A V פּוֹשְׁמֵינְט *Posemént* — M פושמינט — T *W Z* פושמנט — *X* פישימינט — *Y* פַּנְשֶׁימֶנְט.

XXXI, 5, והמליט. Il fera échapper :

f אֶשְׁמוּצֵיר *Ésmouçér* — *V* אֵישַׁמוּצֵיר — *A Z* אשמוציר — *W* אשמונייר — *Y* אישמוצייר — *a* T אשקמוציר — *X* אישקאמוצייר[1].

XXXII, 7, משפט. Ce mot a trois sens : 1° Exposé de la plainte :

A דְרַיְיְשְׁנְמֵנט *Derajjsnemént* — *V* דֵיְרִישְׁנֵמְנט — M *W* דריישנימינט — *X a* T דריינמנט — *Z* דרשנמניט — *Y* דירשינימינט.

Ibid. 2° La sentence :

A יוּיְימֵינְט *Joujjmént* — *X Z* יויימנט — *V* יוּיְימִינט — *W* ייומינט M איימנטא — *a* גוֹגֹנמנט[2].

Ibid., משפט. 3° Exécution de la sentence :

A יוּשְׁטִיזְא *Joustize* — *W* יושטיזא — *V* יוּשְׁטִיצְא — *a* T *X* יושטיצא — M *Z* יושטישא — *Y* יושטנייא[3].

XXXIII, 15, נער כפיו. Agitant ses mains :

V אֵישְׁקוֹט *Eskot* — T אישקוט — *A* אַשְׁקוֹט — *W Z* M אשקוט — *a* אשקוונט — *Y* אֵישְׁקוֹבַּנְט[4].

— 20, בל יצען. Les trous dans les champs qu'on appelle :

A קוֹמְבְשְׁ *Kombes* — M T *W* קומביש — *Y Z* קומבש[5].

XXXIV, 11, קפוד. Chouette :

M T *Y a* צואיטא *Çoèta* — *A* צוּאֵיטְא — *V Z* צואיט[6].

— 13, סירים. Ronces :

M T *W V Y a* אורטיאש *Ortias* — *A* אוֹרְטִיגְש — *Z* אורטישא[7].

— 14, ציים. Panthères :

M T *Y V* מרטרינש *Mrtrins* — *W a* מרטינש — *A f* מַרְטְרִינְש[8].

1. Cf. LIII, 169, 2.
2. Jujemént.
3. Justiçe.
4. Eskot, de *ex* + *cutit*. *a* et *Y* donnent éscovant.
5. De * cumba. Cf. *Dict. général*, combe.
6. Cf. *Gl. de Gersch. de Metz*, 51.
7. Lire : ourties. Cf. *Gl. de G. de Metz*, 73.
8. Lire : martrines.

XXXIV, 15, ודגרה. Elle gloussera (cri par lequel l'oiseau appelle ses petits) :

A f קלוֹצֵייר *Kloçéjjr* — *Y V* M קלוציר — *W* קולציר — T קלונייר *Z* ...'גלוצי — *a* גלוטייר [1].

Ibid., דיות. Les vautours :

A f וּוֹלְטוֹיְיֶרְשׁ *Voltojjrs* — *V Y Z* M וולטויירש — *a* וולטור — *W* וולטיר — T וולטורש [2].

XXXVI, 2, בתעלת. Dans le fossé :

A V פֹּוֹשֵׁיד *Foséd* — *Y* פּוֹשַׁד — *Z* T פושיד — *a* פושידא — *W* פושייר — M פושיר.

Ibid., במסילת. Dans le sentier :

A V קְמִין *Kemin* — T *Y* קֹמין — M *Z* יימין [3].

XXXVI, 8, התערב. Engage-toi :

A V Y Z T גַּיֵּיר *Gajjér* — *W a* M גייר.

— 11, שמעים. Comprenant :

A אינטינדינץ *Entendenç* — *f* אִנְטַנְדְנְט — T אינטנדנט — *V* אֵינְטֵינְדְרָא — *a* אנטנדרא — M אינטינדרא.

— 15, ברכה. Une salutation :

A V Y שַׁלּוּד *Saloud* — *W Z* שלוד — *a* שאלוץ — M שלודא — T שלוד [4],

XXXVII, 3, תוכחה. Épreuve :

A אַפְרוֹבֵימֵינְט *Aprobémént* — *V* T איפרובמינט — *W* אפרובומינט — *Y* אישפרובימנט — *a* אשפרובמנט — *f* אֵיפְרוֹבְמַנְט [5].

— 4, והוכיח. Il a prouvé :

f אֵפְרוֹבֵיר *Éprobér* — *V* אפרובֵיר — *W Y* בפרוביר — *a* אישפרוביר — *A* אשפרוביר [6].

1. Cloçiér.
2. Nous avons ici la forme voltoyrs emprunté de *vulturius* et dans *a* T et ω (lire ce dernier וולטור) la forme voltors. Voir *Dict. gén.*, vautour.
3. Lire : chemin. M *Z* donnent jemin (sur la prononciation de *ch*, voir *Gl. de G. de Metz*, 50).
4. Lire : salud, de *salutem*.
5. ésprovemént, de * *ex* + *probamentum*.
6. Lire : esprovér, de * *ex* + *probare*.

XXXVII, 19, ונתן. Et donnant :

A Y דוֹנַנט *Donant* — M *V a* דוננט — *W Z* דונט.

— 27, שדמה. Herbe desséchée, racine de l'épi qui reste dans le sol :

A אֶשְׁטוֹבְלָא *Estoble* — M *Y* אישטובלא — *V W Z* אשטובלא — *a* אשטנביל [1].

— 33, סללה. Contrevallation. J'ai entendu expliquer le mot par *jet* de grosses pierres qu'on appelle :

A פֵּירֵירָא *Pérére* — *f* פּוֹנְדוֹאֵיר — *W* פריירא — *Y* פרריירא — T פירירא — M פוריירא — *a* פייריירא — *V* פדרירא — *Z* פרדיירא — *σ* פדריירא [2].

XXXVIII, 14. ערבני. Sois garant pour moi :

A גַרַנְטִיאה *Garantieh* — *Y V Z* T גרנטיאה — M גרונטייא — *Z* גרנטייא.

— 19, יודיע. Il enseignera :

V אֵינְשֵׁנִייר *Énsénjjr* — *a* אנשינייר — M אשיניר — T אשייניד — *W Y Z* אשניר [3].

XL, 4, בקעה. Plaine :

A קומפיינא *Kompjjna* — *V* A קנפניא — *a* קנפאנייא — *Y* קנפניינא T קונפיינא — M קפיינא — *W* קנפיא — *S F* קֻנפיינא — *υ* קֻפינֻא [4].

— 12, מי מדד בשעלו. Qui a mesuré à l'empan ?

f אַמוֹלַד *Amolad* — *σ* T אמולאד — *V* אמוֹלַאד — *A* אַמוֹלֵיר — *υ* אמולד — *W a* A אמולר — M אמוליור — *Y* אמולייר — *F* אמוליר — *S* אמולאר [5].

— 15, כמר מדלי. Comme une goutte tombant d'un seau :

A לִימוֹנֵידא *Limonéde* — *V* לִימוֹנֵיד — *W Y Z* T *F* לימונידא — M לימונירא — *a* לימנורא — A לאמדנייא — S לימונאורא [6].

1. De stipula. Cf. *Romania*, XXVII, 509.

2. Lire : pédrére, avec *Y*, qu'il faut corriger en פדרירא, ainsi que *Z*, et avec *σ*. *f* donne un mot qu'il faut lire avec פֿ au lieu de פ, c.-à-d. fondoéyr[e] ; cf. Godefroy, fondoire.

3. Lire : énsénier (*ni* = ñ).

4. Lire : canpayne.

5. De * *ad* + *modulavit*.

6. Cf. *Gl. h. f.*, limonie.

XXXVIII, 22, חוג. Compas :

A M T *Y* קומפש *Komps* — *V* קוֹמפַש — *Z Y F* קופש — *a S* קונפש [1].

Ibid., כדק. Toile :

A טַיְילְא *Tajjle* — *F Y a* A M T *S* טיילא — *V* טֵילא — *W* טילא [2].

XL, 24, שרש. S'enracinant :

Y אֵינְרַצִינַאנְץ *Énraçinanç* — *A* אֵינְרַצִינוֹנְט — *V* אינרצינט — *S* אינראצינט — *W* אנרצינט — *a* ארנצנט — *Z* אירצינט — A ארצינט — T אינרצינץ — M ארנרשינש — *F* איראיצנט.

XLI, 7, דבק. La soudure :

M T *Z* שולדורא *Soldora* — *A V* שוֹלְדְדוּרא — D שולדאורא — A שולדרא — *F* שולדדורא [3].

— 14, תולעת. Vermisseau :

A וֵירְמְנֵיר *Vérmener* — *V* וֵרְמִינֵירש — *f* וֵרְמְנֵרש — *Z* וורמניירש — *Y a* ווירמינא — T ויירמינירש — *F* וירמנירש — M ווירמינייש — *W* וורמינש — F וירמינש — A ווירמניט — *σ* וֵיִרְמינייֶרש [4].

— 15, מורג. Lime :

A D F M T *Y Z a F* לימא *Lima* — *A V* לִימְא — *W* למיא.

Ibid. ?

F M *Y V a* טריל *Tril* — *W Z* T טרייל — *F* טרואיל [5].

XLII, 10, יורדי הים ומלאו. Ceux qui descendent dans la mer et qui la peuplent. On construit des maisons dans la mer elle-même et l'on va en barque d'une maison à l'autre, comme à Venise :

A וֵינִיצִיְאַה *Véniçijah* — *Y* D וניצא — *V a* וניזא — F M וניזיא — T וונזיאה — *f* וֶוְנִיזְא [6].

XLIV, 12, בפחם. Avec le charbon :

C F T *W V F* קרבון *Krbon* — *A Y* קַרבוֹן — M קרבין [7].

1. Lire : compas.
2. Lire : tayle ou téyle, de *tela*.
3. Lire : soldedure, avec *A V F*.
4. Lire : vérminérs.
5. Lime. Pour le second loaz, lire : taréyl, mod. : taraud. Pour ce dernier, le *Gl. h. f.* donne tronchont, 122, 15.
6. Lire : Veniçe, avec *Y* D.
7. Charbon.

XLIV, 12, ובמקבות. Et avec le marteau :

C F M T *W Y V a* מרטיל *Mrtel* — *A* מרטילש — *F* מרטייל[1].

XLIV, 13, יתארהו בשרד. Il le forme avec la doloire :

V M *Y* דולדוירא *Doldojra* — *W* T דולדורא — *a* דולויירא — F דולואירא[2].

Ibid., ובמחוגה. Et avec le compas :

A קוֹמְפַש *Kompas* — F T *Z a F* קונפש — M קונפאש — *V* קונמפש — *Y* קומפש — C קנפש.

XLIV, 14, ארן. Une racine :

A פְּלוֹנְצוֹן *Plonçon* — *Y a Z* F T *F* פלנצון — C פלצון — M פלונצון[3].

XLV, 25, ויתהללו. Ils seront fiers :

A פוֹרְוַנְטְרוֹנְט *Porvanteront* — *V* פורוונטרונט — *a* פורפיימנט (?) — T פורבונטנט[4].

XLVI, 1, כרע בל קרס נבו. Bel s'est accroupi, Nebo s'est conchié (Ironie contre Bel et Nebo, comme si, prises de maux d'entrailles, elles s'accroupissaient jusqu'à l'épuisement de leurs corps) :

T אַקְרוֹפִיד שֵׁיי קוֹנְקִיאַד שֵׁיי *Akropid̄ sei, konkiad̄ sei* — *Y* אַקְרוֹפִט שֵׁיי בֵל, קוֹנְקִיאַה שֵׁיי נְבוֹ — *A* אַקְרוֹפִי שֵׁי בֵל, קוֹנְקִיאַה שֵׁיי נְבוֹ — *Z* אַקְרְפִיד שַׁי בֵל קוֹנקיאַד נבו — *W* אקרופיר שי בל קונקיאד שי נבו — M קונקיאונט שיי נבו ... שי בל קונ' — *V* אַקְרוֹפִיד שוֹי בל, קונקיאד שוי נבו — *f* אַקְרוֹפִי שֵׁי בֵל קוֹנְקִיאַה שֵׁיי נְבוֹ — *a* אקרופייט בל קונקיאה נבו — σ אַקְרוֹפִיד שֵׁי בל, קוֹנקיאַד שֵׁי ובו[5].

— 6, בקנה ישקלו. Ils pèsent avec le fléau (de la balance) :

T פְּלַאֵיל *Flaél* — *V* פְּלַיֵיל — *A* פְּלַאַיְיל — *Y* פַּלייל — M *W Z a* פלייל — *f* פְּלַייאיל[6].

XLVII, 10, שובבתך. T'ont séduite :

V אינְוֵיישֵׁידָא *Envéséde* — T אֵינְוֵישֵׁיד — *A* אֵינְוֵישַׁדְא — M *Z* אינווישידא — *X* אינווישורא — *Y* איצווישיאה — *f* אִנְוַשֵׁידָא[7].

1. Martel.
2. Doledoire.
3. Cf. *Gl. h. f.*, 105, 23.
4. Formé de *pro* et de **vanitare*.
5. Cf. *Gl. de G. de M.*, 1. Mon explication de conchiad était fausse. Nous avons ici une forme de *concacare*, et non de *collocare*.
6. De *flagellum*.
7. De **in* + *vitiata*.

XLIX, 2, חץ ברור. Une flèche polie :

A V קְלֵיר *Klér* — *W T Z* קליר — *Y X a M* קלייר[1].

Ibid., באשפתו. Dans son carquois :

A קוּיְיבְרְא *Koujjbre* — *V Y a T* קוייבֿרא — *X Z* קוייברי — *M* קובריר[2].

XLIX, 21, גלמודה. Abandonnée :

A F T X שולטא *Solta* — *Y V* שׂוֹלְטְא — *W* שוליטא — *Z S* שולדא — *M* שלורא — *A a* שׂוֹלְא — *F* שולטדא[3].

— 22, נסי. Mon étendard :

A F Y W V a Z S F פירקא *Perka* — *M T* פירקֿא — *V* פֵירקא — *A* שַׁיְינָיְירא (?)[4].

Ibid., בחצן. Sous l'aisselle :

A אַיְישֵׁילְא *Ajjséla* — *W V D* אישילא — *Y X a A F* איישילא — *M* איישיילא — *T* איישיל — *Z* איישא — *F* איישלא.

LI, 5, ישפטו. Jugeront, c.-à-d. châtieront :

A יוֹשְׁטִיזְא *Jostize* — *Y* אשטישא — *M* יושטישא — *V Z a* יושטיצא — *T* יושטידא.

— 15, רגע Qui agite (la mer) :

A רוֹנְצֵיר *Ronçér* — *Y* רֵיקַרְנְפִישַׁנְטְ — *V* רִינְקְרַפִישְׁט — *M* ריקרנפישט — *Z* רְקְרִיפִישְׁמנט — *T* אקרנפירנט — *F* רקרפירשנש (?) — *S* רקדנפרישט — *F* ריגבנפישט — *σ* רקרנפישנט[5].

— 17, כוס התרעלה. La coupe d'étourdissement qui trouble l'esprit de l'homme et le rend impuissant, comme s'il était enchaîné :

A אֵינְטוּמִישְׁמַנְטְ *Éntomismant* — *f* אֶנְטוֹמִישְׁמַנט — *Y* אינטומישמינט — *V T* אינטומישמנט — *M* אישטומישמנט — *X* אנטומישמנט — *a* אשטומיצנט — *Z* אִינְטְמוֹשְׁטְמנט — *S* אינטורמישמינט — *F* אוטומישמט — *A* אנטומנטומנט — *W* אינטמינט — *F* אינטמישמט[6].

1. Lire : clér.
2. Lire : cuivre, carquois. Cf. ci-dessus, p. 206, n. 1.
3 Lire : soléde, de **solata*.
4. Lire : perche ; A donne sainayre, qui vient peut-être de **signaria*.
5. Lire : fronçér avec *A*. Cf. *Gl. h. f.* 90, 34 . Les autres mss. donnent des formes plus ou moins corrompues de recranpir, recourber. Le loaz résultant de la comparaison des divers mss. est : recranpissant.
6. Lire : éntomisemant.

LI, 17, מעית. Tu y as goûté :

A F M T *W Z Y X a S* אגוטיר *Agoter* — *A V* אַגוֹטֵיר — *F* אגוטייר [1].

— 20, יעלפו. Se pâmeront :

A F T *W Y V Z X a* M פשמיר *Psmer* — *A* פַּשְׁמֵירַנְט — *S F* פשמייר [2].

— 23, מוגיך. Ceux qui te détruisent :

F M T *f V X* A *S* קרושליר *Kroslèr* — *Y* אישקרוליר — *A* קרוֹלֵיד [3].

LII, 2, התנערי מעפר. Secoue ta poussière :

A f אֵישְׁקוֹדְרָא *Éskodre* — *V* אשקוֹדְרָא — *Z* אישקודר — *W X* אישקודיר — *Y* אֵישְׁקוֹרָא — T אשקאורא — M אשקור — *a* אקרולייר — *F* אשקוריר [4].

Ibid., מוסרי צוארך. Les liens de ton cœur :

A יוֹשְׁקְלֵשׁ *Joskles* — M T קויינגלש — *V* קויינגלא — *Y* קויונגלש — *σ* קוייונגלוש — *W* קוניושגלש — *X* קוריוגלש — *a* צינגלש — C קונגלש — *f* קולירש — *Z* קונגלוש — *F* קואנגלש — *S* קומאנגלש [5].

LIII, 6, הפגיע. Il a intercédé :

V f אֵישְׁפְּרִיאַד *Éspriad* — *Y* אֵישְׁפְּרִייאֵר — *A* אישפרייאיר — *X* אשפריאש — *a* אפרייאיר — *Z* אשפיאר — M אישפריאיר — T אשפריאר [6].

— 7, נענה. Il a été maltraité :

A f שׁוֹרְפַּרְלֵיץ *Sorparléç* — M T *Y X Z* שורפרליץ — *V* שׁוֹרְפַּרְלֶנְץ [7].

— 10, אשם. Rançon :

A אַמֵּינְדָא *Aménde* — *V* אַמֵּינְדַנְצָא — M (?) *X* אמנדצי — *W* אמינדצי — T אמינדוצא — *Z* אמנדיצי — *Y* אמינדיציא — *f* אַמֵּינְדִיש.

LIV, 2, ויתדתיך. Et tes chevilles :

f קְבִילֵייש *Kebiles* — A *Y F* קבילש — M קְבִילשא — T קביילש [8].

1. Agoter. Remarquer qu'aucun des mss. n'a conservé l'*s* de * *ad* + *gustare*.
2. Lire : pasmeront.
3. Lire : crolér, avec *A*, en changeant le ד en ר.
4. Lire : éskodre, de *excutere*.
5. Lire : cojongles. Cf. LIII, 193, 2 et LIV, 1 : *a* donne çéngles, de *cingula*, mod. : sangles.
6. Lire : espriad, de *ex* + *precavit*. Z donne espiér, faute évidente pour espriér.
7. Voir Godefroy, sourparler. Le sens de « maltraiter » n'y est pas donné.
8. Mod. : cheville.

LIV, 12, אקדח. De קדח, brûler, pierres précieuses, jetant des feux, qu'on appelle du nom du charbon :

A קַרְבּוֹקְלָא *Karbokle* — *Y* קרבוקלא — M קַרבוקלש — T קרבונקל — *F W* קרבונקלא [1].

LVI, 11, עזי נפש. Au cœur impudent :

A V Z אַיְיגְרָא טַלַנְט *Ajjgre talant* — *f* אִיגְרָא טַלְנְט — M אייגריטלונט — T איגרא טלינט — *a* אייגרא טלונט — *Y* אינגרש טלנט [2].

LVII, 8, יד חזית. Quand tu as vu un *endroit* convenable :

Y A V אַיְישא *Ajjse* — T איישא — M *Z* אייש — *a* אייזא.

— 11, תכזבי. Tu as failli à mon égard :

A פַּלַיְיִנְץ *Falajjnç* — *W V Y* פליינץ — T פַּיְילִנְץ — M פיילוצא — *Z* פולצא [3].

LVIII, 5, כאגמן. Comme l'hameçon :

A אַיִים *Ajjm* — *V* אַיים — *Y Z* אֵיים — *W F* איים — T איים — M איש — A איימשא [4].

LIX, 5, בקעו. Ils font éclore :

A אֵישְׁקְלוֹטֵירַנְט *Esklotérant* — *V* אֵישְׁקְלוֹשְׁטֵרְנְט — *Z* אשקלישטרינש — *f* אֶשְׁקְלוֹטֵרִינְט — *Y* אישקולושירנט — *a* אשקלוטרט — M אישקלושטרינט — T אשקלושרנט [5].

Ibid., עכביש. Araignée :

A אִירַיְיִנָא *Irajjne* — *Y* אִירֵיינָא — *f* אִירַנֵיה — *V* אִירַנְיָא — *W* אירנייא — *a* ארנייא — *Z* אוריינא — T איריינא — M איריינייאה [6].

Ibid., קורי. Toiles, probablement la pièce sur laquelle le tisserand ourdit la chaîne :

A אוֹרְדִיאוֹיְיִרְש *Ordiojjrs* — M אורדורייש — *f* אוֹרטוּרְאָש — *W* אורטוריש — *Y* אורטורש — *V* אורטורא — *Z* אורטרייש [7].

Ibid., והזורה. Et ce qui est couvé :

A קוֹבֵיר *Kovér* — *V f* קוֹבֵיר — *a Z* M T *W* קוביר — *Y* קוֹבֵיד.

1. Mod. : escarboucle.
2. Aigre talant, de *acre talentum*.
3. Lire : faliance.
4. Lire : aym, de *hamus*. Cf. p. 205.
5. Lire : esclostrent, de **ex + clauserunt*.
6. Lire : irayne (*in* = ñ).
7. Cf. LIV, 15, 6.

LIX, 17, קנאה. Zèle :

f אִנְפְּרֵינְמַנְט *Enprénmant* — *A a* M אנפרינמנט — *V* T אינפרינמינט — *Y* אנפירמינט [1].

LX, 10, וברצוני. Et dans mon apaisement :

T אפיימנט *Apjjmnt* — *A* אֵימוֹנְאַפַּיְימַנְט — *Z* אינמונאפיימנט — *V* אינמונפיימנט [2].

— 11, ופתחו שעריך. Et tes portes seront ouvertes largement :

A f טְרֵישאוֹבֵירְטְש *Trésovérts* — F M T *V* שרישאובירטש — *Y* טירשאוּבַּרְטְש — D שרונט אובירטש — A טרייש אובריטש — *S* טרישאוברנט — *F* טרישאוברטיש [3].

— 21, להתפאר. Pour me glorifier :

A פֵּירְוַוְנְטֵיר *Pérvantér* — *Y V* T *S* פורווננטיר — *F* פורוונטנצא — A פורמנטייר — *a* פורבנטיר — C פורבונטייר [4].

LXII, 10, סלו המסילה. Battez le chemin :

A T בַּטֵּיץ לוֹקְמִין *Batéç lokemin* — *f* בַּטֵּיץ לוּקְמִין — C F בטיץ לוקמין — *V* בַּטְדִיץ לוֹקְמִין — A בטיץ לוצמין (?) — *S* בטיץ לקמין.

Ibid., סקלו מאבן. Otez-en les pierres :

f אֵישְׁפֵּידְרֵיץ *Éspédreç* — T אֵישפֵּידְרִיץ — M אישפירדיץ — *W* אשפרדייץ — *A* אֵישְׁפַּיְירְאֵיץ — *V* אֵישְׁפֵּירֵיץ — *Y* אישפראייץ — *Z* אשפדייץ — A ...'אישפיי — C אשפייריץ — F אישפייריץ — *a* פייראייץ — *S* אישפריץ — *F* אַשְׁפְּרַיֵּיר [5].

Ibid., נס. Étendard :

A C F M T *A a Y S F* פירקא *Perka* — *V* פֵּירקא — *Z* פרקא — *W* פורקא [6].

LXIII, 14, בבקעה. Dans la plaine :

V f קִנְפַּנְייא *Kanpanjje* — *Y Z a* קנפיינא — *A* קמפיינא — M T קונפיינא [7].

1. Cf. LIV, 5, 3.
2. Lire : én mon apayemant.
3. Trés (de *trans*) marque l'idée du superlatif et sert ici à renforcer le sens du verbe.
4. Lire : porvanter.
5. De * *ex* + *petrare*.
6. Lire : pérche.
7. Lire : canpanye (*ny* = ñ).

LXIV, 5, ונבל. Nous nous flétrirons :

A פְּלַצְטִיד *Flaçtid* — *V* פלֵשְׁטיר — *f* פְּלֵצְדִיר — M *Z* פלצדיר — *Y* פלשטריץ — a פלטייר — T פלטריר [1].

LXVI, 7 והמליטה. Elle laisse échapper :

A אֵישְׁמוּצֵיר *Ésmouçer* — *V* אַשמוצֵיר — A T F *Y* אישמוציר — *a* אשקמוצייר — M אישמוציירד [2].

— 11, תינקו. Pour que vous suciez :

A שוּצֵיר *Souçer* — *Y a V* A F T *F* שוציר — M שוצייר — *W* שצייר [3].

Ibid., מזיז כבודה. Du mouvement de sa gloire :

A אֵישְׁמוֹבִּימֵינט *Ésmovimént* — *V* M T אישמובמינט — *Y* אישמובימנט — *a* A אמובמנט — F אישפובמינט — *W* אשקלרימינט [4].

LXVI, 12, תשעשעו. Vous serez choyés :

A אֵישְׁבַנִיֵיר *Ésbaniér* — *f* אֵישְׁבַנוֹיֵיר — *V* אֵישְׁבַנֵייר — *Y* A F T אישבנייר — *a* אישבנוייר — *W* אישבנדיר — M אינבויישי'... — *F* אשבטיר [5].

— 16, נשפט. Dieu entre en contestation, sens de plaider :

A דְרַיְישְׁנֵיר *Derajjsnér* — F דריישניר — *f* דֵישְׁרִישְׁנֵייר — *Y* דישרניר — *W* T דרישניר — A דירישנייר — M דישרינמינט — *F* דרישנמנט [6].

— 20, ובכרכרות. Et avec des chants joyeux :

f טְרֵיפֵיר *Trépér* — *A* טְרֵיפְשׁ — *V* טְריפֵיר — *Y F* טריפיר — M A *a* טריפייר — T *W* טרפיר — *F* טרשפוייר — υ טריפיר — σ טְרֵיפֵיר [7].

JÉRÉMIE

I, 6, ואמר אהה. J'ai dit : Hélas ! terme de plainte :

W V קונפליינט *Konpljjnt* — *Y A F F* קונפלייט — D M קומפליינט — A T קומפלינט [8].

1. Lire : flaisdir, de * *flaccidire*. Cf. LIV, 21, 8.
2. Cf. LIV, 13, 5.
3. Lire : suçér, de * *suctiare*.
4. Lire : ésmovement. ω : esclaremént ou esclairement.
5. Cf. LIV, 3, 2.
6. Cf. LIII, 184, 6.
7. Cf. Godefroy, *s. v.*
8. Lire : conpléint de * *cum* + *planctus*.

I, 11, שקד. Amandier :

A V M אמינדלייר *Amendlèèr* — T F A *a* אמנדלייר — D ...'אניידלי[1].

II, 2, כלולתיך. Tes noces :

A נוֹציש *Noçes* — *Y* D F T *F* נוצש — M *V W* נוציש — *a* נוֹשש.

— 10, איי. Les îles :

Y F אישליש *Isles* — *W a V* D F אישלש — A אישלייש.
M אישליש איי — T אילש.

— 13, לא יכלו. Ne tiendront plus :

A טינדרונט *Tendront.*

— 19, ומשבותיך. Tes infidélités :

A אֵינְוֹיְיִשְׁדוּרְש *Énvojjsdours* — M אינווישדורש — *Y* אֵינַוייֵשְׁדֹּוּרְש — *V* אינווישורש — D T אינווישורא — F אנוודשורשא — *W* אינטישראוושרטא[2].

— 21, סורי הגפן נכריה. Branches bâtardes de vigne sauvage :

A דישְׁטוּלְטוּרְש *Déstoultours* — *f* דֵישְׁטוֹלְדֹּורֵיש — *Y F* דישטולדורש — *V* דיטולטורש — *W* דישטלטורש — *a* רטריטלורש — F D T דישטולטורש — M דישטולטוריש — A דישטולמינט[3].

— 22, נכתם. Une tache :

A M *a* טקא *Tka* — *A Y f* טַיְיא — *W V F* טייא[4].

— 24, תאנתה. Son rut :

f שוֹן דַגְרוֹנְמַנְט *Son dagronemant* — *Y* שוֹן דַגְרוֹנַמאַנְט — *A* שוֹנְדַרגַוּנְימֵינט — *W* שון דרגרונמינט — *V* שון דגרונמינט — *a* שון דרגונמנט — M שונדרגאונמינט — T שונדרגונמינט — F שונדגורנמנטיט — A שורדגמנט — *F* דרגונימנט[5].

1. Lire : améndlier (l'*l* de amygdala est encore prononcée). Le *Gl. h. f.* donne *almondéyr*, 83, 73.

2. Lire : énvoysedures (*in* + *vitium* + *atura*). D T V donnent énvoysures, forme rajeunie, presque identique à celle du *Gl. h. f.*, anvoyzures, 84, 11.

3. Déstolture, cf. Godefroy, destolir, qui signifie enlever (* *de* + *ex* + *tollitura*). A donne déstolement, de même racine. Le *Gloss. hébr. fr.* donne le loaz lés déstornemonç, 84, 18.

4. Lire : taye, mod. : taie, de *theca*. Cf. téyle, LIV, 1.

5. Tiré de dragon, devenu dagron par métathèse.

II, 25, נואש. Point ne me chaut :

A נוֹנקַלַיְיר *Nonkalajjr* — F T *V* υ נון קלייר — *Y* נוֹנ קַלֵיר — *W* נון קאלייר — M נון קלוייר — A נון קליר — *f* נוֹקַלֵייר — *F* נוקלויר — σ נוֹן קַלֵיְיר [1].

— 31, רדנו. Nous fûmes séparés :

A דישארשימיש *Désarsémés* — *W* דישארדישמש — *Y* דישאררשימש — *V* דישארדשימש — T דשאירדמינט — υ דַאשְׁאַדַרְשִׁימְש [2].

III, 6, משבה. La séduite :

Y אֵינְוֵיישֵׁידְא *Énvejjséde* — *A* אינווישידא — *W* אינווישדא — *V* אינווישיד — *a* אינוויזיאה [3].

— 14, שובבים. Egarés :

f אֶנְוַשֵׁיץ *Envaséç* — *A* אינוויישייד — *V* אינווישיד — T אנווישיד'... — *Y* איצוירשיר — *a* איטמישייץ — *W* אביישיר [4].

IV, 2, יתהללו. Seront glorifiés :

W פורוונטיר *Porwnter* — *a* פורבנטיר — *V Y* פורוונטרונט — 7 פרוונטרונט [5].

— 3, אל קצים. En chardons :

A Y קַרְדוֹנְש *Kardons* — *WV* יירדונש — M T קֹרדונש.

— 7, מסבכו. De son fourré :

A אֵישְׁפַיְישֵׁיש *Éspajjsés* — *f* אֵישְׁפַיְישֵׁש — M אישפיישייש — *W* אישפויישש — *a* T אישפייש — *Y* אישפצא [6].

— 12, רוח. Un esprit :

V W υ טלנט *Tlnt* — σ טַלַנְט [7].

— 31, תתיפח. Elle gémira :

Y V T M קונפליינט *Konpljjnt* — *a* קומפליינט — *W* קונפליינץ — *A* קונפלייט [8].

1. Nonchalair.
2. Lire : désadarsismes, parfait de désadardre. Cf. Godefroy, desaerdre.
3. Envéyséde, de **invitiata*. Cf. p. 212.
4. Lire : énvéyséd, de **invitiatum*. Cf. le mot précédent.
5. Lire : porvanter. Cf. p. 216.
6. Lire : éspaises, fourrés. Cf. Godefroy, espoisse.
7. Talant.
8. Conpléint. Cf. ci-dessus, p. 217, 8.

v, 8, יצהלו. Ils hennissent :

A אֵישְׁיוּדְמֵינְט *Ésjodemént* — M אשיודימנט — M אישאיימינט — *f* אֵישׁיוּאְמַנט — *Y* אֵינְוַיישְׁמֵאנְט — *V* אנטיורימנט — *a* אשארינמנט (?) — σ אישורימנט — υ אֵשׁוּיֵירְמִנְט [1].

— 26, יקושים. Piège :

A פְּיֵידְיֵי *Pjédjjé* — *V* פֵּיידא — M פריידיר — *W* לו פייא — *Y* פֵּייא — *a* פייגא — *f* אֵפֵּיידְא [2].

Ibid., משחית. Embuscade :

Y f צַנְבֵיל *Çanbél* — *A W a* צנביל — *V* צינבייל [3].

v, 27, ככלוב. Comme une cage ou poulailler :

A f פְּרַנְק *Frank* — M *V a* פרנק — *W* פרנקא — T פְּרוֹנק — *Y* קַיְיא [4].

— 28, עשתו. Ils se sont engraissés :

M אינבואירונט *Enboeront* — *W* אינבוארוט — *a* אנבואירט — *V* אנברונט — *f* אֶנְבּוּאִירְט — *A* אֵינְבּוֹאִירֵוּרנט [5].

vi, 9, עולל. Grappiller :

W V T גרפיר *Grper* — M *a* גרפייר — *Y* גְּרַפְּא [6].

Ibid., סלסלות. Les grappes les plus élevées :

A רְבֵיקְדוּרש *Rebékdours* — *f* רְבֵירְקוּדוּרש — *W* רבירקאורש — *V* רברקדורש — *a* רביקמנט — *Y* רְבֵישְׁדוּדְש — T רבירקדורש — υ רְבְרְקְדוּרְש [7].

vi, 17, צפים. Des sentinelles :

A בַּדֵיטְש *Badéts* — *f* בַּדאטש — *W* באיטש — *Y* בַּדֵיטְש — *V* בודיטש [8].

— 29, נחר. S'enflamme :

A אֵישְׁרַשְׁט *Ésrast* — *V* אישרשט — *W* אישרשש — *Y* אישרטיט — *a* אשרשא — M איישרשט — T איישרשרט — σ אֵידְשַׁרְט — υ איישרשט.

1. Esjodemént, de * *ex* + *gaud* + *amentum*. Cf. Godefroy, *s. v.*
2. Lire : piédje.
3. Cf. LIV, 19, n. 1.
4. Cf. Godefroy, franc, n. 2. Le *Gl. h. f.* donne ronke, 85, 43. *Y* donne caje.
5. Lire : enboért, avec *f*. Le *Gl. h. f.* donne épésirt, 85, 47.
6. Lire : grapéir, avec M *a*.
7. Lire : revérchedures, cf. *Gl. h. f.*, revérchemonç (85, 70). Cf. Godefroy, reverchier.
8. Badétes. Cf. LIV, 19, 4.

VIII, 6, במרוצתם. Dans leur course :

A קוֹרְשְׁ'.. *Korse* — *W* קורשא — *V* קורשי — *a* קורצא — *v* קורש — *σ* קוֹרְשֵׁי.

Ibid., שוטף. Emporté :

A אשְׁפְרֵידֵיץ *Asprédéç* — *V* M *v* אשפרדיץ — T אישפרדיץ — *Y* אישפידריץ — *a* אישפרייץ — *σ* אֵשְׁפְרֵדֵיץ[1].

Ibid., סיס. La grue :

f גְרוּאָה *Groueh* — *W a* גרואה — *A* גְרוּאַה.

Ibid., תור. L'hirondelle :

f אַרוּנְדִילָא *Arondéle* — *A a* ארונדילא — *W* ארודילא.

VIII, 13, נבל. Se flétrit :

A פְּלַיְישְׁטְרְשׁ *Plajjstres* — *f* פְּלַיְישְׁטְא — *V* פלישטריש — *F* פליישטישייט — *a* פלשטישנט — *W* פלשטין — F M פליישטיש — T פליטריש[2].

— 18, מבליגיתי. Ma consolation :

A מֵיש אֵישְׁטֵינִימִינְץ *Més ésténiménç* — *W* מיש אישטינמאץ — *V* מון אשטנמנץ — *Y* מֵיש מֵזְייטֵנְמֵיץ — A מיש אישטינמנץ — T מיש אשטנמיץ — M מיש אישטמימיץ — F אישטצמץ — *a* איינטינמנש — *f* מֵיש אֵישְׁטֵינְמַינְץ — *F* מֵשְׁ אֵינְטֵינְדְמֵינְטִיץ[3].

IX, 2. וידרכו. Ils tendent (leur langue) comme leur arbalète :

A a W Y T ארבלישטא *Arblesta* — A ארבילשטא — *V* ארבלשטרא F ארבליש' — *F* אַרְבְּלֵיישְׁטְא[4].

— 23, השכל. En me comprenant :

A T *A V* אינטיליינט *Énteljjnt* — *a* אינטילנט — *Y* אנטילינט — M אינטילמינ' — *f* אֶנְטִילַנט[5].

X, 3, במעצד. Avec la doloire :

M T *Y V* דולדויירא *Doldojjra* — *A* קולודויירא — *W* דולדורא — *a* דולויירא[6].

1. Lire : esfredéc ; mod. : effrayé.
2. *f* donne fléyste, de *flaccidam*. Il faut lire F פליישטישנט, flaystisant, *a* flestisant. W doit se lire פלשטיץ flestiç, F M flaystes, T U fléstris.
3. Més ésténeméinç. Le *Gl. h. f.* donne détenemont, 86, 48.
4. *v* donne la forme arbaléstre.
5. Entéliant (li = *l* mouillée), de * *intelligantem*.
6. Cf. LIV, 32, 8.

x, 4, ובמקבות. Et avec le marteau :

A W Y T מרטיל *Mrtél* — M a מרטייל — *a* ajoute בטדיץ [1].

— 13, ברקים. Les éclairs :

A פְּלַנְדוּרְש *Flandours* — *Y V W* T פלנדורש — *W* ajoute אישלייוש *isljjos* — M פלונדורש — *σ* בְּרַנְדוֹש [2].

— 24, במשפט. Avec justice :

A Y V T יושטיצא *Jostiça* — *W* יושטישא — M יושטיאש [3].

xii, 5, ואיך תתחרה. Comment rivaliseras-tu ?

Y אַאַשְׁטִיר *Aastir* — *A V f* אַאַטִיר — *W* T M אאטיר — *a* אשייר [4].

xiii, 16, יתנגפו. Trébuchent :

T *A Y V* אצופיר *Açopér* — *a* אשופיר — M אשופייר — *W* אצופרוט [5].

— 18, מראשותיכם. Celui qui est à votre tête :

A וּוֹשְׁטְרֵימְיֵיבֵיץ *Vostrémjjévéç* — *f* וּוֹשְׁטְרְקְבֵיץ — T בֿושטרייביץ — *a* וושטרא קביץ — *V* M וושטרייביץ — *Y* ווישטרייביץ [6].

— 22, עקביך. Tes traces :

Y טְרַאצְש *Traçes* — *A* טְרַצְש — *V* טריציש — M טיטריצא — T *W* טרצש.

— 23, חברברתיו. Ses taches :

M T *A V* טייש *Tjjs* — *W* טשייא — *Y* טאקש [7].

xiv, 6, שפים. Courants d'eau :

M T *V W* ריביירש *Ribjjrs* — *A* רִיבְיֵירש — *Y* רִיבַיְיש — *f* רִיבֵיירש [8].

1. Cf. LIV, 14, 3.
2. Corriger la n. 6, t. LIV, p. 10. Le ms. *D* (même page), a seul conservé la bonne leçon : splandor. Les autres manuscrits lisent soit flandre, soit flandor, qui seraient venus de * *flandor*, *flandorem*, combinaison de flamma et de splendor; soit plandre, de * esplandre par aphérèse. *W* donne éslius, qu'on peut lire ésluis (subst. verbal de ex + lucere); *σ* lit brandos, qui peut être espagnol ou provençal.
3. Lire justiçe.
4. Cf. Godefroy, aatir.
5. Mod. : achopper.
6. Lire : vostre chevéç, avec *a f*.
7. Lire : tache, cf. LIII, 180.
8. Rivéyres.

XIV, 9, נדהם. Stupéfait ; selon d'autres le mot hébreu signifie :

Certains mss. n'ont pas les mots : *selon d'autres*. Il semble que les deux *loazim* ne forment qu'un seul et même mot. — Voici les leçons des mss. :

M ריקרניא *Rekrnja* — T רקרנון — *f* רֵיקְרֵידְנְט — *Y* רְקַרְדַאנְץ — *a* דקרייאנש — *Y* רקרדנצא — *A* רקדנץ — *V* ריקרנץ — σ ריקדרנץ — υ רְקְרַאַץ [1].

XV, 6, נלאיתי הנחם. Je suis fatigué de pardonner (ou de me raviser) :

T *A Y a* דפורפנשיר *Dporpnser* — *V* דפורפנשיד — *W* רפנפשיר — M רפונטיר [2].

— 7, במזרה. Avec le van :

A Y וַוַן *Wan* — M T *V W* ווּן — *a* וואן [3].

— 18, אכזב. Faisant défaut :

A פַּיְילַיְינְץ *Fajjlajjnç* — *W* פיילאנץ — *Y* פְּלַיַינץ — T *V* פיילנץ — *a* פליינט — *f* פַּיְילַנְט — M פליינץ [4].

XVI, 19, מנוסי. Mon refuge :

C מונוונטמינט — *Monwntment* [5].

XVII, 3, הררי. Montagnard :

A מוֹנְטַנְיֵירְש *Montanjjérs* — *W V* T מונטיינש — *a* מונטניש — *Y* מוֹנְטְנֵיר — *F* מונטניירש — M מונטיירש — F מונטיירא [6].

— 11, קרא דגר. Le coucou glousse :

Y קְלוּצֵיר *Klouçér* [7].

— 14, תהלתי. Mon orgueil :

A וונטנצא *Wtnça* — *W* מוונטנצא — *V* וונטאץ — T בונטונץ — F וונטינא — *a* וונטנשא — M וונטאתי...(?) [8].

1. Lire : recredanç, cf. Godefroy, recroire, recreu. C'est ce dernier qu'on trouve dans le *Gl. h. f.* pour נדהם (87, 89).
2. De porpansér.
3. Lire : van.
4. Faylaynç.
5. Lire : mon vantément. Le *Gl. h. f.* donne : ma fuyte (88, 40).
6. Lire : montanyérs.
7. Cf. ci-dessus, p. 209, n. 1.
8. Ma vontançe.

XIX, 3, תצלנה. Tinteront :

V A a טנטיניר *Tntener* — *Y* טִינְטֵיר — M T טינטיר — *W* טיטניר — *f* טְנְטִינֵיר [1].

XX, 2, מהפכת. La voûte :

A f אַרְוֹלוּד *Arvoloud* — *Y* אַרְוְוֹלוּד — *V* ארוולודא — *a* ארולד — M ממוליר (?) — T ארוליד [2].

XXII, 28, עצב נפוץ. Un enfant qu'on emmaillote :

A אנמיילוליר *Anmjjloler* — *Y* אַנְמַלוייליר — *f* מַלוֹלֵיר — *V* מיילוליר — *a* אמלוייר — M מלולייר — T מיילוליר — *σ* מַמְלוֹלִיר [3].

XXIII, 9, רחפו. Frissonnent :

M T *a V* טרינבלינט *Trenblént* — *A* טְרֵינְבְלֵינְט — *f* טְרֵבְלֵינְט — *Y* טֵרִיבְלָא — *W* וולטירא [4].

— 29, וכפטיש. Et comme un pic :

A פִּיק *Pik* — *a* פיק — *V* M פִּיקש — *Y* פיקא — *W* פיקשא — *f* פִּיקוֹיֵיש [5].

— 32, ובפחזותם. Et dans leur trouble :

A אֵישטוֹרְדִישוֹן *Éstordisoun* — *W a V* M T אישטורדישון — *f* אֵשְׁטוּרדֵיישוּנש [6].

XXV, 20, הערב. Toute l'alliance :

A W Y a V M גרנטיאה *Grntiah* — *f* גַרְנְטִיאָה [7].

— 34, התפלשו. Roulez-vous :

A Y וולְטְרֵיר *Voltrér* — *W* וולטריר — M *V* וולטיר [8].

XXVII, 2, מוסרות. Des courroies :

A קוֹנְגוֹיְילִי *Kongojjli* — *W* קויינגלש — *a* קוינגלא — T קויינגלא — *f* קוּיְיאנְגְלְש — M קוניאגנילי — *Y* קוֹרֵייאְש [9].

1. Cf. LIV, 27, 8.
2. Arvolud, de *arcum volutum*, cf. LIV, 32, 3.
3. Anmaylolér, ancienne forme de emmailloter.
4. Trenblént, imparf. de trembler. *W* donne voltér(e). Cf. Godefroy, *s. v.*
5. Pic, *f* picois. *W* donne une forme du nominatif : pics(e).
6. Cf. LIII, 167, l. 1, et 178, l. 19.
7. Garantie.
8. Mod. : se vautrer. M *V* donne voltér.
9. Lire : cojongles; cf. LIV, 1, n. 1.

XXIX, 18, לחרפה. A l'outrage :

f דֵישְׁטְרַבֵּיר *Déstrabér* — *Y* דֵישְׁטְרְוֵיר — *a V* T דישטרוויר — *W* דשטרויר — M דישטדרווייר[1].

— 26, הצינק. Les ceps :

A Y צַיִף *Çép* — T צֵיפָא — M ציפא — *W* ציף — *a* ציפו.

XXX, 12. אנוש לשברך. Tu es faible pour (supporter) ta blessure :

A f Y אֵינְפַֿירְש *Énpérs* — *W* M אינפירש — *a* אנפיירש T אנפריש — *V* איפרש[2].

— 21, ערב את לבו. A engagé son cœur :

A פֵֿרְמַיְילְא הטינא *Férmajjle hténa* — *f* פֵֿירְמַיְילְא אַטִינְא — *Y* פֵֿירְמַיְילְא אַאַטִינְא — *V* M פירמיילא הטינא — *W* פירמיילא האטינא — *a* פרמיילא — T פירמיילא אטיץ[3].

XXXI, 18. מתנודד. Se plaignant :

A V a M T קונפליינט *Konpljjnt* — *W* קונפלייט — *Y* קומפליינאט — *F* קונפליינמט[4].

— 19, הודעי. Après avoir pris connaissance (de ma faute) :

f אַפַרְצוּיְיגְא *Aparsoujjge* — T ...אפרצ' — *V* אפרצגוץ — *A* אַפַרְצִיגוד' — *W* אפריצויי — *Y* אפרי(?צ)נגוץ — *a* אפרי(?צ)נגץ — M אפרי(?נ)צוגוייר — A אפרווינמיר[5] ?

— 20, שעשועים. Prédilection :

W A F *F* אישבניימנט *Esbnjjmnt* — *V* אישבייניימנט — *Y* אנביישמנט — *a* אביזמנט — T אביישמנט — M אישביישמנט[6].

— 40, שדמות. Les plaines :

V A W קנפיינא *Knpjjna* — T קוֹנְפַיְינְא — *Y* קוֹנְפַיְינִיש — *A* קנפיינש — M קנפנייא[7].

1. Cf. ci-dessus, p. 207, n. 4.
2. Lire : énférs, de *infirmus*.
3. Ces deux substantifs correspondent au sens du verbe ערב ; fermaille, de *firmacula *et* aatine.
4. Cf. ci-dessus, p. 219, n. 8.
5. Lire : aperçuy je, c.-à-d. je m'aperçus.
6. Esbaniement ; cf. Godefoy, esbanoi.
7. Cf. p. 216, n. 7.

XXXII, 33, וכמד. Et leur apprenant :

A אַפְרֵינַנְט *Aprénant* — *Y* אַפְרְנַאט — *a* אפריננט — M אפירננט — *V* אפרננט — T אונפרנונט — *W* אפירנט.

XXXIII, 6, שלום. שלום. Salut :

A Y שַׁלּוּד *Saloud* — *W V a* T שלוד — M שלודא[1].

XLIII, 9, במלט. Dans le mortier :

A אֵינְוּלוֹפְמַנְט *Énvolopemant* — *f* אְנוְוּלוֹפְמַנְט — *W* אינוולופמינט — *Y* אינלופמינט — *a* אנופולנפמנט — *V* אינוולופיימנט — M אינוולופמינט — T אנבולמינט[2].

XLVI, 4, מרקו. Fourbissez :

A פּוֹרְבִיר *Forbir* — *W V a* T פורביא — M פורבייר — *Y* פורביד.

— 21, כעגלי מרבק. Comme des veaux de.....

A F T *A W Y a* קופלא *Kopla* — *V* M קופַלי — D קופליץ[3].

XLVII, 4, אי. Ile :

A Y V אישלש *Isls* — T אישליש — M איישלִיש — *W* אישלא[4].

XLVIII. 43, ופחת. La fosse :

A Y פּוֹשְׁא *Fose* — *V a* M T פושא — *W* פשְׁא.

XLIX, 4, מה תתהללי. Pourquoi es-tu fière?

A וַונְטֵיר *Wanter* — *W Y a V* M T וונטיר.

— 29, מגור. La terreur :

f אַנְשְׁא *Anse* — *A* אַיְינְשִׁי — *V* איינשי — *Y* איינשא — *W* אינשש — σ אַיְינְשֵׁי — υ איינְשְׁא[5].

L, 2, נס. Étendard :

A M T פירקא *Perka* — *V W Y a* פירקא[6].

1. Salud.
2. Se trouve dans le *Gl. h. f.* sous la forme envelopement (90, 82), avec le même sens.
3. Cople, mod. : couple, *V* M coplé, D copléç. Le *Gl. h. f.* donne crèche.
4. Isles.
5. Lire : aynse, de *anxia*.
6. Lire : pérche.

L, 6, שובבום. Ils les ont égarés :

A אֵישְׁוַוְיֵבֵינְט ? *Éjswajbént* corrigé en : אֵישְׁוַוְיֵינְט *Éswajjént* — *W* אישווייירנט — *V* אישווייירש — *a* אישבויישרש — *Y* אינויישירט — M אישוורנט [1].

— 17, עצמו. A brisé les os :

A דֵישׁוֹשַׁד *Désosad̄* — *f* דְשׁוֹשַׁד — T דֵישאוֹשַׁר — *Y* דישאשיר — M רישׁשד׳ [2].

— 37, הערב. L'alliance :

M T *A W V Y a* גרנטיאה *Grntiah* [3].

LI, 1, רוח. Un souffle (destructeur) :

A V W Y a טלנט *Tlnt* — M T טלינט [4].

— 27, סמר. Hérissé :

A הֵירִיצֵיר *Hériçér* — *W Y* הריצֵיר — *a V* M הירִיצייר — T הִרִיצַר.

LII, 22, וכותרת. Une coiffe :

M T *A W Y V a* קוייפא [5].

ÉZÉCHIEL

I, 3, יד ה״. La main de Dieu, c.-à-d. l'esprit prophétique qui s'empare du prophète malgré lui et fait de lui une sorte de fou :

f דֵישְׁטְרִיצָא *Déstréçe* — M T *A W V Z* דישטריצא — F דישטרייצ׳ — A דאייצטרייצא — *F* דישריצר [6].

— 7, נצצים. Étincelants :

A אֵישְׁטַנְצֵילֹאוּנְט *Éstançéleont* — *Z* אֵשְׁנַצְלְנְט — *V* אישטינציילוונט — A F T אישטינצילש — M אישטנציילׄ — *Y* אישטינצלא — *W* אישטנצולש [7].

1. Lire : eswayént, imparfait de eswayer, de **ex* + *vagare*.
2. Mod. : désossa.
3. Lire : garantie.
4. Talant. M T talént.
5. Lire : coife.
6. De * *districtia*.
7. Éstançelant.

I, 13 ברק. Éclair :

A פְּלַנְדוּרְש *Plandours* — *Y V F A* פלנדורש — D אפלנדור — M בלנדורש — *Z* פלדונש — *F* פלונדורש[1].

IV, 1, לבנה. Tuile :

A Z טיבלא *Tebla* — *W V M* טיוילא — 7 *Y T* טיולא — *f* טְאוּלְא[2].

— 2, דייק. Machine avec laquelle on lance des pierres contre la ville :

f מַנְגוֹנֵיל *Mangonél* — *W Z* מנגניל — M מונגוניל — *Y* מנגונייל — *A* מנגנייל — *V* מנגוניל — T מונגיניל[3].

— 16, ובדאגה. Avec crainte :

A f אַיְינְשְׁא *Ajjnse* — *Y Z V T* איינשא — *W* איינשש — M אייניישא[4].

Ibid., Et dans notre langue :

A דוֹבְטוֹר *Dobtor* — *Z V M T* דובטור — *Y* דוּטֵיר — *W* דוטור[5].

V, 14, חרפה. Outrage :

A f σ דֵישְׁטְרַיֵּויר *Déstrawér* — *W V Y T M* דישטרויר — *Z* דשטרוורד — *f* ajoute רֵיפְרוּיְיא *Réproujje*[6].

VI, 9, ונקטו. Ils réfléchiront tristement :

A f דְמוֹנִיר *Demonir* — *W V Y Z T σ* דמוניר — M דמונייר[7].

X, 12, וידיהם. Et leurs mains :

W V Z M בוייל *Bojjl* — *A* בוייול — T בוֹאֵיל — 7 בויאל[8].

XIII, 18, אצילי. Aux aisselles :

Z אַיְישֵׁילְש *Ajjséls* — *A Y M T* איישילש — *W* איישלש — *X* איישיליש — *V* איישליש[9].

1. Cf. D éplandor, qui confirme notre explication ci-dessus, p. 222, n. 2.
2. Cf. LIII, 168, 4.
3. Cf. Godefroy, t. X, 117.
4. Cf. ci-dessus, p. 226, n. 5.
5. Dobtor vient de **dubit — orem*, par analogie avec les substantifs latins en — *or*, comme *pavor*.
6. Cf. p. 207, n. 4.
7. Lire : demonir. Cf. le *Gl. h. f.*, qui donne : é seront demoniç (93, 73).
8. Boél, qui signifie boyau et ne correspond pas au sens du mot hébreu.
9. Ayséles.

xv, 4, נחר. Roussi :

A בְּרוֹאִיר — *Broïr* — *V W X Y Z T* ברואיר — M ברוייר [1].

xvi, 36, נחשתך Le fond d'un vase, d'un four :

A W V Y X Z M T פֿונץ *Fonç* — *f* פֿונץ.

xvii, 3, צמרת. Cime :

A W X Y Z M T צימא *Çima* — *V* צימי.

— 22, רך אקטף Greffe :

f גְרַיְיפְּא *Grajjpe* — *A X V Z T* גרפייא — *W* גרייפא — *Y* גרייפון — M גרפייר [2].

Ibid., ותלול. Amoncelée :

f אַמוּנְצְלֵיר *Amonçelér* — M T X Z אמונצלייר — *A* אמונצלר — *W V* אמונצליד — *Y* אמונצליץ.

xxi, 3, ונצרבו. S'y racorniront :

Y T רטריירא *Rtrjjra* — M רייטיר — *W* רטרייט — *X* רטררא — *Z* דייטיר — *V* ריטרייר [3].

— 14, מרוטה. Fourbie :

A פֿוֹרְבִידְא *Forbide* — *V X Z* פורבידא — M פֿורבירא — *Y* פורביר — *W* פרובייא [4].

— 15, למען היה לה ברק. Pour qu'elle ait l'éclair :

A פְּלַנְדוּרְשׁ *Flandours* — *W Y X* פלנדורש — M T פלונדורש — *Z* פלדונרש — *V* פנלדורש [5].

— 20. אבחת חרב. Cri des blessés :

A גְלַפִּישְׁמַנְט *Glapisemant* M גלפישמינט — *X* גלשפימנט — *Z* גלשפימניט — *Y* גלפישנט — *V* גְלֵיפְשְׁמֵנט — *f* גְלַטִישְׁמַנט — *W* גלטישמנט — T גליטישמנט.

1. Mod. : brouir.
2. A X V Z T donnent la forme grafye (accent sur a), qui représente la première évolution du latin graphium (grec γραφίον).
3. Lire : retrayre, de * *re* + *tragere*.
4. De * *furbitam* (germ. furbjan).
5. Cf. ci-dessus, p. 228, n. 2.

XXI, 24, ויד ברא. Ouvre-toi un endroit : débarrasse-le des broussailles qui l'encombrent :

A אֵיישַׁרְטֵיר *Ésartér* — *W V Y Z* אישרטיר — *X* אשרטייר — M איישרנייר — T אשרטיר [1].

XXII, 4, קלסה. Un objet de conversation :

f פַּרְלְרִיץ *Parlediç* — M T *V Y Z W* פרלדיץ — *X* פלרדיץ — *A* פרלידיץ — A פרליץ — D פרדליץ — F פרלריץ [2].

XXIII, 5, ותעגב. Elle a follement aimé :

A V f אֵישְׁוַוַיֵיר *Éswajjér* — *X Z* אישוייר — T אייִשְׁוַוִיד׳ — *Y* אֵידֵישִׁירָא — *f* ajoute aussi אֵשְׁגַאֵייר [3].

— 11, עגבתה. Sa passion effrénée :

A וַיְנִיטֵיד *Vajnitéd* — T וַוִיְיטֵיד — *f* גַאִייטֵיד — *X Z* וויטיר — M וונטיר [4].

— 17, ותקע. S'est éloignée :

f אֵשְׁלוֹקִיד *Éslokéd* — *A Y* אישלוקיר — M אשכוקר — T אשלוקיד — *Z* אשלוקד — *V* אשלוייר — *X* אשקולד — *F* אישקושליר [5].

— 30, עשה. Faisant :

A V f פַּיְישַׁנש *Pajjsant* — *W X* M פיישנט — *Y* פַּיישינט — *Z* פשנטיא — T פיישונט [6].

— 34, תגרמי. Tu rongeras :

A רוֹדְרִי *Rodri* — *V* רוֹדְיֵיר — *X Z* רודרי — M דורדרי — T רודַדַי — *W* רוּיֵירְא — *f* רוֹנְגֵייר — σ רוייר — 7 רונייר [7].

— 41, כבודה. Parée :

f פַּרֵידְא *Parède* — T M *Y V X Z* פרידא — *A* פַּרֵיד.

1. Resté en fr. mod.
2. Cf. LIII, 172, 1.
3. Cf. p. 227, n. 1.
4. Lire : waytéd. Peut-être de même racine que le mot gaité, dont l'origine est, d'ailleurs, obscure.
5. *V* donne la forme populaire ésloéyd de * *ex* + *locare*. *f* M T *Z* donnent eslokéd ; *X F* leçons corrompues. Cf. Godefroy, eslochier.
6. Lire : faysant.
7. *A X Z* M T permettent de rétablir un infinitif rodre, de *rodere*. *V W f* σ 7 donnent une forme rogner ou ronjiér. Le *Gl. h. f.* donne reiinjeras, 96, 58. Cf. LIV, 1, n. 1.

XXIV, 6, חלאתה. Son écume :

A אֵישְׁקוּמְא *Éskoume* — *Y X V Z* אישקומא — M T אשקומא [1].

— 10, הדלק. Laisser brûler :

A אַדֹּוֹרְשֵׁיר *Adorsér* — *f* אַדוּרְשֵׁיר — M ארורשיר — *W V* T *X* אאורשיר — *Z* ארדושיר — *Y* אדושיר [2].

XXV, 6, בכל שאטך. De toute ton avidité :

A גוֹלוֹשִׁימֵינְט *Golosimént* — *V* M T *W* גולושמינט — *X* גולוזמנט — *Y* גלושמנט — *Z* גלושמניט [3].

XXVII, 5, תרן. Arbre planté au milieu du navire où est attachée la *voile :*

M T *V* Z ווייל *Vvjjl* — *W X* וויילא — *A* וֹוְיִילֹא — *Y* וֵיִיל — *f* וַוִילא [4].

Ibid., Et qui s'appelle *mat :*

A Y V f M מַשְׁט *Mast* — *W* T מַשְׁטא — *Z* אשט — *X* מאשט [5].

— 6, אלונים. Chênes :

A קַשְׁנְא *Ḱasne* — *Y* T קישנא — *Z* קשינא — *X* קאשטיינא — *W* קיינא — M קיישנא [6].

Ibid., משוטיך. Tes rames :

M T *f W X V* ריימש *Rjjms* — *A* רַיְימְש — *Y* אַבֿירוּנש — *Z* דיימיש [7].

— 7, מפרשך. Ta voile : en allemand :

W Y T *f* שיגלא *Sigla* — *A* שִׁיגֵייל — M *X* שׁיגל — *Z* שיגיל — *V* שֵׁיגל.

En français :

A וֹוְיִילְא *Vojjle* — *f* וַוְיִילְא — M *X Z* וויל — *Y* ויילא — *W* וילא — *V* ווייל — T ויל [8].

Ibid., לנס. Étendard, perche :

A W Y V X Z M T פירקא *Perka* — *f* פירקא [9].

1. Lire : éscume.
2. Parasynthétique formé sur *orse* (vase), de orca. Cf. *Gl. h. f.* 96, 81.
3. Lire : golosemént, adv. formé sur *gulosus*.
4. Lire : veile, avec *f*.
5. Mast. Cf. *Gl. G. de Metz*, 62.
6. Lire : chaisne. *Z* doit être corrigé en קישנא.
7. Cf. *Gl. de G. de Metz*, 83. *Y* donne avirons.
8. All. : Segel, fr. : veile.
9. Lire : pérche.

XXVII, 9, לערב מערבך. Pour échanger ta marchandise ; la racine signifie *garantie* :

A גַרַנְטִיאַה *Garantiah* — *W Y V* M T גרנטיאה — *Z* גטטיאה [1].

— 15, הבנים. Oiseaux dont le nom est :

f פַאוֹן *Paon* — *W X* M פאון — T A *Y V Z* פואון.

— 17, מנית. Nom d'endroit. D'après le Targoum Jonathan, ce mot indique un entassement d'objets :

V X Z טרוקא *Troka* — *W* טורקש [2].

— 19, עשות. En lingots, en masses :

A T מַשִׁיץ *Masiç* — M משיש — *Z V* משש — *W* מששא — *Y* מיישט — *X* מאשט [3].

— 24, במכללים. Avec des ornements de toilette :

A פַרִימֵינְט *Parémént* — *f* פַרְמֵינְץ — *Y* פַארְמֵינט — *Z V W* M T פרמינט — *X* פירמנט [4].

Ibid., גנזי ברומים. Des boîtes qu'on nomme :

A M אישקרין *Eskrin* — T *W Y X Z* אשקרין — *V* אשקרינא [5].

— 24, ארזים. Des armoires ou coffres à effets :

A שַׁפְרֵייטָא *Saprejtá* en allemand ; note marginale : et en notre langue : אַרְמַיְיאַה *Armajjah* — M T *V W X Z Y* שייפרייטא. (*Y* ajoute : et en notre langue : ארמיישא [6].)

— 36, שרקו. Ils siffleront :

A שִׁיבְּלֵיר *Siblér* — *V* T שיבליר — *X* שיוולייר — *Y* שובלייר — *W* שיבלירנט — M שי(?צ נבלייר [7].

XXVIII, 24. ממאיר. Piquante :

A פוֹיְינְיַינְט *Pojjnjjant* — *W* פויינינט — *Y* פוניינט — *Z* פונייט *V* M T פויינט [8].

1. Cf. LIV. 24, 7.
2. Cf. Godefroy, troche.
3. Lire : masis, adjectif tiré de masse (mod. : massif).
4. Lire : pareménç.
5. De *scrinium*, mod. : écrin.
6. Moyen haut allemand : Schafreite. Fr. : armayse, anc. forme de armoire.
7. Cf. LIV, 24, 5.
8. Poynyant, mod. : poignant.

XXX, 5, הערב. Tous les alliés, ceux qui s'*engagent* (avec l'Égypte) :

A גַרַנְטִיאֶה *Garantieh* — *W V X Y Z* M גרנטיאה.

XXXI, 3, צמרתו. Sa cime :

A צִימְא *Çime* — *V W X Y Z* M T צימא.

— 4, תעלתיה. Ses fossés :

V Y A פּוֹשֵׁיץ *Foséç* — M T *W Y Z* פושיץ.

— 8, וערמנים. Et les châtaigniers :

A קַשְׁטִנְיֵירְשׁ *Kastinijjérs* — *Y* קַשְׁטְנֵיירְשׁ — *X* קאשטינייר — M *V* קשטנייר — *W Z* קשטניר — T קשטיינש [1].

— 15, עלפה. Se pâmeront :

A Y פַּשְׁמֵיר *Pasmér* — *X* פאשמיר — *V W* M T פשמיר.

XXXII, 6, ואפקים. Et les rivières :

A רִיוְוִיֵירְשׁ *Riwjjérs* — T ריבֿירש — *V* ריוירש — M ריווריש — *W* ריוורש — *Y* ריוייש — *X* ריווש — *Z* ריוויש [2].

XXXIII, 2, לצפה. En sentinelle :

A בַדֵּיטְא *Badéte* — *Z* בַדֵּיטְא — *Y* בַדַּיְטְא — *W X* בדיטא — M בדֿיאט — T כדייט — *V* גייטא [3].

XXXIV, 4, הנחלות. Les faibles :

A דוֹלוֹרוֹשֵׁיש *Dolorosés* — *f* דוֹלוֹרוֹשְׁשׁ — *W V Y* דולרושש — T דולירושש — *Z* דנליירושיש — M דולרויישש [4].

XXXVI, 3, ודבת עם. Sujet de *conversation* pour le peuple :

f פַּרְלְמַנְט *Parlemant* — *W X* M פרלימנט — *Y V* פרלמינט — T פרלימינט — *Z* פרמלנט — *A* פַּרְיֵימֵינְט.

— 31, ונקטתם. Et vous vous épuiserez :

A דְמוֹנִיר *Demonir* — *W Y V X Z* A F T דמוניר — M *F* דמונייר [5].

1. Lire : Chastenéyr.
2. Rivéyres.
3. Lire : badétes ; cf. LIV, 19, 4, où il faut effacer : ou vedétes.
4. Formé sur le français dolor, de *dolorem*.
5. Cf. ci-dessus, p. 228, n. 7.

XXXVIII, 4, ושובבתיך. Et je te séduirai :

A אִינְוֹוִיְשֵׁיד *Invojjséd* — *W* אינווייישייר — M אינווייישור — *V* אינוזיישיר — *Z* אינווישיר — *X* אינווייזייר — T אינוייש — *Y* איצוישיר[1].

— 9, כשואה. Comme l'obscurité :

A בְּרוֹאִינְא *Broine* — *V* בְּרוּאִינא — *W Y X* T ברואינא — M ברואיינא[2].

— 20, המדרגות. Et les degrés :

A F T אשקלונש *Asklons* — *W* אישקליון — *X* אישקילונש — *V* אישקלייונש — *Z* אשקלוש — *f* אֶשְׁקַלֵּיירש — *A* אִישְׁקַלֵּיירש — *Y* אישקיילש — M אישקֹילש — *F* אישקלירא[3].

XXXIX, 22, משפטי. Ma justice :

W V Y T יושטיצא *Justiça* — *X* גוֹטיזא — *A* יושטישא — M יושטישש[4]

XL, 7, והתא. Et la chambre :

A אַפַּנְדִיץ *Apandiç* — *Y Z V* U אפנדיץ — *W* M אפנטיץ — T אפינטיץ — *X* איפנדיאיץ[5].

— 12, וגבול. Et la limite :

M *V* אַשׁוֹמַייל *Asomajjl* — *A f* אַשׁוּמַייל — *W X Z* T אשומייל — *Y* אשומייט[6].

— 37, ואיליו. Et ses portiques :

A מַיִישלִינְש *Majjselins* — *Y F* מיינשלש[7].

XLI, 7, ונסבה למעלה. Un escalier tournant qu'on nomme en français :

W Y Z X V M T U ויץ *Wiç*.

Et en allemand :

A וֵינְדִלְשְׁטֵיין *Véndilstejjn* — *Z* וִוינְדִלְשְׁטֵיְין — *Y V* ווינדילשטיין — T וונדלשטין[8].

1. Énvoysér. Cf. ci-dessus, p. 218, n. 2.
2. Mod. : bruine.
3. Lire : éskelons et eskalérs. Cf. LIII, 179, 7.
4. Justiçe.
5. Cf. *Gl. de G. de Metz*, 4.
6. Cf. LIII, 175, 1.
7. Est traduit par Iintéyr dans le *Gl. h. f.*, 101, 26.
8. Cf. LIV, 22, 6. Wendelstein se dit Wendeltreppe en allemand moderne.

XLI, 16, והאתיקים. Les piliers :

A f פִּילֵיירש *Piléjjrs* — *W V Y X* M T פילֵיירש — *Z* פולֵריש.

XLII, 1, הלשכה. Les chambres :

Seul *F* קְנְבְרְדִיץ *K̆nbrediç* [1].

XLIV, 20, כסום יכסמו. Taillant les cheveux en les égalisant

U אמודלר *Amodlr* — T אַמוֹלֵיר — M אַמוֹלֵל — *f A* אַמוּלֵיר — A D *W Y Z V F* אמוליר [2].

XLV, 14, עשרת הבתים. Dix mesures :

Seul *f* דִצְמְדוּרא *Diçmedoure* [3].

XLVII, 2, מים מפכים. Eaux courantes :

f בוּיְיאְנְט *Boujjent* — *A* בוּיְיאוּנט — M בוייאונט [4].

— 3, אפסים. Des chevilles :

M *W Y Z* קבילש *Kbils* — T קביילש — *V* קְבילייא — U קבלייש [5].

— 5, מי שחו. Eaux de *nage* (guéables) :

A נוֹאֵיר *Noér* — *W* נואיר — *Y* נודייר [6].

— 8, הגלילה. La frontière :

A מַרֵישְׁק *Marésk* — T V מרישק — *W* מרישקא — *Z* M מרשק [7].

XLVIII, 20, אחזת העיר. Le domaine de la ville :

T פּוֹרְפְּרִיש *Porpris* — *Z* פורפריש — *A* פּוֹרְפְּרִישא — *W* פורפרישא — *V* M פורפרינש — *f* פּוֹרְפִּיש [8].

ARSÈNE DARMESTETER.

(*A suivre.*)

1. Lire : chambrediç, formation analogue à herbediç, cf. LIII, 167, 4.
2. Lire : amodler, de * *ad* + *modulare*.
3. Lire : diç mesures.
4. Part. prés. de bouillir.
5. Lire : chevilies (*li* = *l* mouillée).
6. De natare (cf. natalem, Noël).
7. Confusion de מרישק et de מרקש de marésk et de marche. Cf. LIII, 174, l. 4 et n. 7.
8. Lire : porprise. Cf. Godefroy, *s. v.*

LE SAC DE CORDOUE

ET LE TESTAMENT D'ANTON DE MONTORO

Toutes les sources sont d'accord sur les circonstances qui provoquèrent la destruction du quartier juif de Cordoue et le massacre d'un certain nombre de ses habitants. Un contemporain de ces événements relate [1] que depuis longtemps les chrétiens enviaient les richesses des convertis, qui, grâce à leur fortune et à leur habileté, occupaient de hautes situations sociales dans la ville. On leur faisait encore grief d'être favorisés par Don Alonso de Aguilar, alguacil et alcaide mayor de Cordoue. Il s'était formé dans cette ville, en 1473, une confrérie pieuse, *la Charité*, mise sous les auspices de la Vierge. C'était plutôt une ligue anti-juive, fomentant la haine contre les *conversos* et dont l'un des plus farouches membres était le forgeron Alonso Rodriguez, chapier dans les solennités de l'Église.

Au mois de mars 1473 [2], la veille des Pâques, une foule immense se pressait sur le passage d'une procession organisée par la nouvelle « Cofvadia ». Les rues étaient jonchées de fleurs, les maisons somptueusement décorées, à l'exception de celles des nouveaux chrétiens, qui étaient exclus de cette confrérie religieuse. Tout à coup la foule cria au sacrilège et le forgeron Alonso Rodriguez, au cri de *Viva la fe de Dios*, se mit à sa tête. La procession, en

1. Mosen Diego de Valera, *Mem. de var. haz.*, § 84 (Les grandes pertes de la ville de Cordoue).

2. Valera donne la date du 17 avril, tandis qu'un autre contemporain, Alf. de Palencia, celle du 14 mars. Cette dernière nous semble plus vraisemblable. V. Alf. de Palencia : *Tres decadas de las cosas de mi tiempo* et sa chronique du règne de Henri IV. C'est la ville de Cordoue qui donna le signal des massacres, et le sac du quartier juif de Jaen, qui coûta la vie au connétable Miguel Lucas de Iranzo, eut lieu le 21 mars 1473, c'est-à-dire quelques jours après celui de Cordoue.

sortant de San Pedro el Real — aujourd'hui l'église San Francisco — et en traversant la rue des Forgerons (calle de la Herreria), passait devant la maison d'un néo-chrétien quand une jeune fille de huit à dix ans versa par mégarde une cruche d'eau. Le liquide tomba sur une des bannières qui accompagnaient la procession, et le prétendu sacrilège fut vengé de la façon la plus sauvage. La lie de la populace, exaltée par le meneur Rodriguez, saccagea et brûla les maisons des Juifs et des conversos, tuant hommes, femmes, enfants et brutalisant les jeunes filles. Ni Pedro de Torreblanca, écuyer de l'alcaide de los Donceles[1], ni Alonso de Aguilar[2] et son frère Fernandez de Cordoue, le grand capitaine, ne purent s'opposer aux violences de ces fanatiques, et la fureur de la multitude ne connut plus de bornes lorsque son instigateur, le fougueux forgeron, tomba percé d'un coup de lance par Alonso de Aguilar. Son corps fut conduit à l'église de San Lorenzo, où on lui rendit les honneurs dus à un martyr. La bande, menée par un autre énergumène, Pedro de Aguayo[3], saccagea, pilla et incendia pendant trois jours la riche Aljama de Cordoue. Ses nombreux ateliers et boutiques de soieries, d'orfèvrerie, de draps etc., furent réduits en cendres[4], ceux de ses habitants qui purent échapper au désastre se réfugièrent dans l'Alcazar de la ville ou se sauvèrent dans d'autres endroits[5]. Quand le tumulte fut apaisé, D. Alfonso, d'accord avec les jurados, obligea tous les Juifs à quitter Cordoue, afin de les mettre à l'abri d'une nouvelle attaque.

Serait-ce à sa notoriété de poète et à ses relations personnelles avec D. Alonso que Montoro, qui habitait le quartier juif de

1 Capitaine d'un régiment composé de ceux qui avaient servi le roi en qualité de pages.

2. Don Alonso est le fils de Pedro Fern. de Cordoba, 5e seigneur d'Aguilar et autres lieux, mort en 1454. Il fut un grand personnage sous le roi Henri IV et trouva une fin héroïque en 1501 dans une rencontre avec les Maures. Montoro adressa plusieurs de ses poésies aux deux Aguilar. Voir nos 22. 23, 32, 78, 79, 80. *Conc. Mont.*, éd. Cotarelo.

3. Pedro de Aguayo, un des chevaliers de la ville, possédait dans la rue des Tanneurs (calle de la Curtiduria), une maison dans laquelle les conversos du voisinage cherchèrent un refuge. Ils y furent découverts et massacrés.

4. Le quartier juif de Cordoue comprenait les rues suivantes : Santa Maria de Gracia, San Pablo, San Lorenzo, la Ropéria, los Marmolegos, la Feria, la Curtiduria, la Alcaiceria, la Plateria.

5. Des paysans, venus au marché pour leurs affaires, firent savoir à toute la contrée ce qui passait dans la ville, et beaucoup y accoururent pour prendre part au butin. D'autre part, ils tuaient et volaient les Juifs qui avaient le malheur de tomber entre leurs mains dans les champs. Jusqu'en 1814 on pouvait voir une croix à l'endroit où le forgeron fut tué.

Cordoue[1], dut d'avoir la vie sauve et de voir épargner sa boutique de fripier (aljabibe)? Le fait est que grâce à l'intéressante trouvaille

1. Voir pièce n° 32 (Montoro à Don Alonso de Aguilar lors du massacre des conversos de Cordoue). Avec un accent de profonde douleur le poète raconte les malheurs des Juifs et des néo-chrétiens :

.....Y como nos recelaron
Muerte, robos ni destierro.....
.....Porque nuestro destrozar
De robo, sangre y de brasa
Y con nuestros perdimientos
Y cruda tribulacion
Injurias, desterramientos
Quedariamos ya contentos
Con perdon.
Que queremos dar tributos
Ser cativos y servir
Pobres, cornudos y putos.....
Y vivir
.....Yo, el desdi chado de mi,
Fui, el primero que vesti
La librea del Herrero.
Asi que bueno, sesudo,
De consejo dicho y hecho
Quedo hambriento y desnudo
Pobre y aun medio cornudo
Y contrecho.

..... « Ils ne reculèrent pas devant les massacres, les vols et l'exil..... Parce que notre destruction par le vol, le sang et le feu..... Et malgré nos pertes et nos cruelles tribulations, nos injures et bannissements, nous aurions été contents si l'on nous avait pardonné. Car nous voulons payer des impôts, être esclaves et servir, pauvres, malheureux et vils, mais vivre au moins..... Moi, le malheureux, j'ai été la première victime du Forgeron ; moi, le bon, le sage, je reste mourant de faim, nu, pauvre, malheureux et infirme. »

De même qu'en 1391, ces troubles sanglants se propagèrent tout de suite dans d'autres villes : Adamur, Andujar, Bujalance, Carmona, Montoro, la Rambla, Santaella, Ubeda, etc. Sur le sac de Carmona, dont Rios ne fait aucune mention dans son Histoire des Juifs d'Espagne, voir la pièce n° 33 du *Concionero* de Montors. C'est une douloureuse et touchante plainte adressée par le poète au roi Henri IV après la ruine du quartier juif.

Rey.....
Oh luz del género humano
Si vierais el sacomano
De la villa de *Carmona*
Y no señor una vara
Que dixese : « sosegad ! »
Si vuestra Alteza mirara,
El corazón vos manara
Gotas de grande piedad.
. . . . . .
Vierades á los señores

de M. R. Arellano[1] et à la publication du testament du poète-fripier, il a été constaté que, même après les troubles sanglants dont furent victimes les Juifs de Cordoue, Montoro resta en possession d'une fortune rondelette ; c'est donc sans raison qu'il se lamente dans une touchante poésie adressée à Don Alonso d'être resté après le sac de la ville :

...hambriento y desnudo
pobre...
(affamé, nu et pauvre).

Il était, du reste, dans ses habitudes de se plaindre, dans les poésies qu'il adressait à de nobles et puissants personnages, des difficultés de son métier et des duretés de sa vie malheureuse afin d'obtenir quelques maravedis, de même qu'il injuriait bravement les autres « juglares » plus heureux que lui dans la mendicité poétique[2]. Il faut donc rectifier ce que dit M. Cotarelo y Mori,

Ser sujetos y sus bienes ;
Vierades á los dadores
Ser esclavos pedidores
Y sus vidas en rehenes
Como cuando lidian toros
Oh Rey de gran excelencia
Tomándole sus tesoros :
Que en los mas crueles moros
Se fallara más clemencia.
Pues después de destrozar
Segun ovejas de lobos
Quizá de muy mesorados
Les dejaron sus ganados
Porque evan publicos robos

« O roi, lumière du genre humain ! Si tu avais vu le pillage de la ville de Carmona, et pas un officier de justice, seigneur, qui leur dît : apaisez-vous ! Si votre Altesse l'avait regardé, du cœur vous seraient jaillies des larmes de grande pitié. Vous auriez vu des seigneurs devenir de simples sujets ; vous auriez vu de riches emprunteurs devenir des esclaves quémandeurs, offrant leur vie en otage comme dans une lutte de taureaux. O Roi, de grande excellence, on leur prenait leurs trésors de telle façon que chez les Maures les plus cruels on trouverait plus de clémence. Et après qu'ils eurent été égorgés comme des brebis par des loups, on leur laissa des biens fort diminués, et les vols étaient publics. »

1. Voir *Rev. de Arch. mus. y bibl.*, 1900.

2. Voir pièce CLIX, à Juan Poeta, parce qu'il avait demandé 300 maravédis ; pièce C, à l'évêque de Salamanque, qui lui envoya 10 doblas ; pièce CXXXIV au comte de Cabra, parce qu'il n'avait pas accueilli sa demande (pues non cresce mi caudal el trovar nin da mas puja ; adorámoste dedal, gracias fagamos aguja. « Mes vers n'augmentent pas mon capital et ne le font pas monter ; Dé, sois adoré, et à l'aiguille rendons des grâces !). — Juan Alv. Gato dit de lui : « Si bien obra el de Montoro aunque pobre de tesoro » (il écrit de jolies poésies, ce Montoro, quoiqu'il soit pauvre d'argent).

l'éditeur de son *Cancionero*, qu'il serait mort à Séville dans l'extrême pauvreté. Montoro, étant tombé malade, fit son testament à Cordoue, le 31 mars 1447, devant l'écrivain Alfon Ruiz. Il se donne comme fils de Fernando Alonso de Baena Ventura. Sa femme, nommée Teresa Rodriguez, lui donna deux fils, Martin et Gonzalo, et deux filles, Leonor et Catalina. Il devait être assez riche puisqu'il donne à une fille de sa femme, la jeune Aldonza, mariée à Diago Rodriguez, une dot de 12,000 maravedis sur ses propres deniers. A Leonor, mariée à un marchand d'oripeaux, Juan Rodriguez, il donne 27,000 maravedis en argent et mobilier; à Catalina, mariée avec Alonso Formy, 35,000 mar.; à son fils Martin, lors de son mariage, 5 000 m.; de plus il complète en faveur de son fils Gonzalo la somme de 35,000 m. reçus par Catalina. A ses exécuteurs testamentaires il donna la liberté de l'enterrer où ils voudraient, leur recommandant de faire dire des messes pour le salut de son âme. En très bon chrétien [1], le converti juif laissa 10,000 maravedis à l'église de Santo Domingo, une petite somme à son confesseur, et fit des dons aux églises, la Cruzada, la Trinidad, Santa Maria de la Merced, à l'Iglesia mayor et à une maison de recluses.

S. Mitrani-Samarian.

1. Voir pièce n° xxxvi. A la reine Da Isabelle.

.....Hice el credo y adorar
Ollas de tocino greuso
Torreznos a medio asar
Oir misas y rezar
Santiguar y persignar
Y nunca pude matar
Este rastro de confeso.....
Con gran devocion contados
Y rezados
Los nudos de la Pasion.....
Por do mi culpa se escombre
No pude perder el nombre
De viejo, puto y judio.

« J'ai dit le credo, j'ai adoré des marmites pleines de gros lard, j'ai entendu de messes et j'ai prié, j'ai fait le signe de la croix et pourtant je n'ai jamais pu tuer ce *visage de juif converti*..... J'ai compté avec grande dévotion et j'ai prié le chapelet de la Passion..... pensant effacer ma faute, mais je n'ai jamais pu perdre le nom de vieux, de vil, de *juif*. »

UN SERMON VALENCIEN

DE SAINT VINCENT FERRER

Parmi les fragments inédits des sermons de saint Vincent Ferrer, publiés par M. Roque Chabas [1], figure aussi un sermon adressé aux Juifs par le célèbre convertisseur. Il est écrit dans le dialecte valencien [2] du commencement du xve siècle. On sait que Ferrer commença sa prédication en Castille en 1390, où il alla avec don Pedro de Luna. En juillet 1391 il se trouvait à Valence, sa ville natale, au plus fort de la tourmente antijuive [3]. Tout en s'efforçant de modérer la sauvagerie des massacreurs, il faisait entrer dans le

1. Voir *Rev. de Arch. bibl. y mus.*, 1902.

2. Les manuscrits de ces sermons en langue vulgaire sont conservés à la bibliothèque de la Basilica metropolitana de Valence. Il existe des éditions de ses sermons rédigés en latin, dès le xvie siècle. Ce n'est pas le prédicateur lui-même qui prenait soin de les rédiger. L'on sait que des ecclésiastiques et des admirateurs de son éloquence, « ayant la main prompte à écrire », prenaient des notes pendant qu'il parlait. Voir son procès de béatification, f° 171 : « Multi magni theologi et doctores promptam manum habentes ad scribendum, secundum quod ipse magister Vincentius pronontiabat, de verbo ad verbum tam latin quam in vulgari integraliter scripserunt ».

3. Les excès de 1391 contre les Juifs de Valence furent le contre-coup des excitations haineuses de l'archidiacre de Séville, Ferran Martinez, qui, dès 1388, soit comme juge, soit comme prédicateur, se montrait leur plus mortel ennemi. Malgré les mesures prises par les « jurados », Valence ne put échapper à la catastrophe de 1391. Le 9 juillet de cette année, à la suite d'une cause futile, commença l'attaque de la « juderia ». Sur la place « de la Higuera », tout près de la porte de « l'Aljama », on recrutait à cette époque des soldats pour la Sicile. Ceux-ci se joignirent aux pillards, de sorte qu'en très peu de temps le quartier juif fut mis à sac et une centaine de Juifs furent tués. — Voir *Carta de los Jurados de Valencia à los muy honorables señores Ramon Soler y Pedro Marrades* (publiée par Rios, dans le t. II de son Histoire). « E en poch spai de temps la dita Juheria fou dissipada e robada é morts daquen en l'esvaiment qualsque cent juheus... — Voir Miguel Pérez, *Vida de S. Vic. Ferrer*, Valence, 1510 : « ... innumerables juheus e moros a oir la sua santa preicicacio ab alegre voluntat venien... y converti vintcinch milia juheus... »

giron de l'Église les malheureux Juifs qui, pour échapper à la mort, se réfugiaient dans les églises. Son éloquence familière, nourrie d'apologues, de légendes populaires ayant un contenu moral et d'anecdotes de toute sorte, devait avoir une grande action sur les masses ignorantes et affolées qu'il catéchisait. D'après ses apologistes, il aurait converti de 25 à 30,000 Juifs et 8,000 Maures.

Si l'on se rapporte à une allusion échappée au prédicateur sur les massacres des Juifs, on doit conjecturer que ce sermon fut prêché quelques années après 1391. Pour donner une idée de la manière de San Vincent Ferrer, nous en traduisons quelques fragments.

Afin de prouver aux Juifs qui l'écoutaient leur aveuglement envers Jésus, le célèbre prédicateur fait le rapprochement suivant entre l'Église et la synagogue :

La synagogue n'a pas connu Jésus-Christ, qui avait changé de vêtements, et elle ne voulait pas le recevoir... Il était une fois un comte, très beau, qui avait épousé une belle fille ; après un long temps il fut pris d'envie de parcourir le monde. Il dit à la femme : « Vivez de telle ou telle manière. » Il prit beaucoup d'argent et, bien habillé, il s'en alla. Il resta longtemps absent et elle désirait beaucoup apprendre pourquoi il ne revenait pas [1].

Et le comte, ayant dépensé tout ce qu'il avait pris, revint avec une grande barbe et habillé pauvrement. Il frappe à la porte. — Qui est-ce ? — Le comte. — Il entre, et la comtesse lui dit : — Qui êtes-vous ? — Le comte. — Comment le comte ? Allez-vous en. Autrement je vous ferai bâtonner jusqu'à ce que vous en ayez assez. — Il lui dit : O comtesse, ne vous souvenez-vous pas de telle chose ? Il lui dit les secrets qu'il y avait entre eux. Mais elle lui répondit : Vous devez être un nécromant. Les gens de la maison dirent à la comtesse : Madame, cet homme est le comte. Tous le connaissaient, même les chiens, et lui, par attrait pour sa femme, se dirigea vers elle pour l'embrasser... Il fut pendu par le cou [2].

1. La sinagoga no conegué a Jesu Christ... que havie mudada la vestitudura e nol volgué rebre... Era hun comte molt bell e pres una bella donzella e a lonch de temps presli voluntad de cerquar terra et dix a la muller : Estavos axi e axi. E aquest pres molt tresor e ben vestit e vassen. Estigue molt temps e ella desitjavel molt, perque no tornare.

2. E lo comte hac despes tot lo que havie pres e tot solet, barbut e com a pobre torna e toca a la porta. Qui es ? Lo compte... Finaliter entra e dix la comptesa. E qui son vos ? Lo compte. Com lo compte ! Anavosen, y vos fare fartar de palos. E ell dixli : O Na comptesa ? E no vos membre tal cosa ? Deyeli los secrets que eren entre ells, e ella deyeli : Vos deven esser nigromantich, etc. Deyen los de casa a la comptesa : Senyora aquest hom lo compte es. Tots lo conexien, hoc los cans lo conexien e ell per trèviment de sa muller atonca a ella per abraçorla... Penjarenlo per el coll.

A présent écoutez. Auparavant elle pleurait parce que le comte ne venait pas, et les gens de la maison lui disaient, pour la réconforter : Madame, il ne tardera pas à venir. Et quand il fut venu, on le pendit La synagogue fit la même chose. Dieu, après l'avoir prise pour femme et lui avoir fait don de la Loi, retourna au ciel, vêtu d'azur ; le temps passa et la Synagogue pleurait : O Seigneur, quand viendras-tu ? A la fin, le comte vient et il commence à frapper à la porte. Mais quand il commence à prier, on ne veut pas le croire, on lui dit : Vous êtes un enchanteur. Et les vieux, c'est-à-dire Gamaliel et d'autres, disaient à la Synagogue que c'était bien elle (la femme de Dieu) et ne voulaient pas croire (en Jésus). Ainsi, quand il vint au milieu des siens, les animaux reconnurent le comte, le bœuf et l'âne l'adorèrent. *Audite caeli et stupescite super hoc.* Juifs entendez, ouvrez les yeux et les oreilles ! Vous voyez la comtesse : elle ne le reconnaît pas ; elle veut s'attacher à la synagogue et elle le crucifie, le crucifie [1].

Il est bien de son temps, en leur racontant comment un Juif exorcisa les démons :

Un Juif vient de nuit à Rome et ne trouve pas d'auberge ouverte. Mais l'église l'est et il y entre. Il y voit une idole ; les démons y vivaient et il en eut peur. Il se rappela que la croix était contraire aux démons. Il se signa et fit plusieurs croix qu'il mit sur lui. Les démons vinrent, le regardèrent et dirent : *Invenimus vas vaccuum, set signatum.* Ils n'osèrent pas le toucher et il alla se baptiser [2].

Mais, si l'on doit sous peine d'amende forcer les Juifs d'assister à ses sermons, on ne doit pas leur faire violence ; car, éclairés par des arguments, ils viendront d'eux-mêmes à l'Église. Saint Vincent flétrit ceux qui poussaient à les massacrer, comme le fit l'archidiacre de Séville par ses violentes prédications.

1. Ara escoltats. Ans que no vingues lo compte, ella plorave perque no venie, e los de casa deyerli per confortala : Senyora nos den trigar. E quan fo vengut penjal. Axi li pres a la Sinagoga, que quan Deus l'ach presa per muller e li hague donada la ley tornassen al cel vestit de vermell, et passa tems e la Sinagoga plorava : O Senyor ! e quan vendras. Finaliter lo compte venchli simple e començа a toquar a la porta. E quan ? Quan començа de preygar e nol volgueren creure, ans li dehien : O vos son encantador, E los vells, ço es, Gamaliel e daltres dehien a la Sinagoga que aquest ere, e non volgueren creure. Axi matex quan vench en la sua natura los animals conegueren al compte, lo bou, e ase, e l'adoraren. Audite caeli et stupescite super hoc. Juheus hoyats, obrit los huylls e les horelles. Vet la comptesa : nol conegue ; ell se volch atançar a la sinagoga, e ella crucifige, crucifige.

2. Hun juheu venie a Roma denit e no troba ostal ubert, e troba hun temple ubert e entrassen aqui e ven hi una ydola, et los dimonis estaven aqui e haene paor. E anali lo cor que la creu ere contra los dimonis. Dui que se senyas e feu moltes creus de les palles e posales se dessus. E vinguaren li los demonis e estinguerenlo mirant e digueren : Invenimus vas vacuum, set signatum. Nol gosaren toquar e anas a batejar.

Les apôtres, qui ont conquis le monde, ne portaient ni lance ni couteau,..... les chrétiens ne doivent pas tuer les Juifs avec le couteau, mais avec des paroles, et pour cela, les émeutes qu'ils font contre les Juifs, ils les font contre Dieu même, car les Juifs doivent venir d'eux-mêmes au baptême... Les seigneurs temporels doivent convertir les infidèles de leurs terres...; aussi doivent-ils diminuer leurs rentes pour convertir leurs infidèles maures et juifs, sans force injurieuse, mais avec des arguments. Car cette émeute qu'ils provoquèrent contre les Juifs il y a quelques années déplut à Dieu, mais il faut (les convertir) avec de bonnes admonestations... Quelqu'un dira : Il n'y aura pas alors autant de rentes qu'à présent... Regarde combien de Maures et de Juifs sont damnés dans l'enfer à cause de ton avarice. Avare, tu iras avec eux... Il est nécessaire pour le prédicateur de publier les vérités aux fidèles et aux infidèles... Moi, ayant accompli ce mandement, ainsi ferai-je Et vous autres, Juifs, venez pour cela à la prédication. Il faut leur imposer une amende de 1,000 florins s'ils ne viennent pas... Vous autres, avez-vous une consolation quand un Juif se convertit ? Il y a beaucoup de chrétiens assez fous pour ne pas en avoir. Ils devraient les embrasser, les honorer et les aimer; au contraire, ils les méprisent parce qu'ils ont été Juifs. Mais ils ne doivent pas l'être, car Jésus-Christ a été Juif et la Vierge Maria a été Juive avant d'être chrétienne. C'est grand péché que de les avilir. Ce Dieu circoncis est notre Dieu et tu seras damné comme l'est celui qui meurt Juif. Car on doit leur enseigner la doctrine pour qu'ils soient au service de Dieu[1]...

Mais il repousse tout contact entre chrétiens et Juifs. Il réclame l'isolement complet de ceux-ci, il veut qu'on les force de porter la rouelle comme l'ont ordonné les rois de Castille; qu'on les parque dans des quartiers à part, et qu'on ne leur permette pas de faire

1. Los apostols qui conqueriren lo mon no portaven lança ne coltell... los christians no deven matar los juheus ab coltell mas ab paraules et per ço lo avalot que fon contra los juheus fo fet contra deu, no's devie fer, mas per si matex deven venir al babtisme... Los senyors temporals deven convertir los infels de su terra... Asi se deven minavar de rendes per convertir los seus infels moros e juheus, pero seus força injuriosa, be juridica; que aquell avalot ques seu ara daquestes anys dels juheus molt deplagué a Deu, mas ab bones amonestaciones... Mas dirà algu : Oo no hauria tant a renda com ara... Guarda quants moros e juheus son dampnats en infern per la tua avaricia. Llas iras ab ells... Es necessari al preycador de publicar les veritats a fels e infels... Yo complint aquell manament... axi lo fare. E veus, per ço vosaltres juheus venin a la preycacio. Hoc, importune ab pena de mil florines... Vos altres havets consolacio quant hun juheu se converteix ? Molts christians folls son que non han consolacio, quels devrien abraçar e honrarlos e amarlos, e fets lo contrari quels menysprean per que son stats juheus, e non deven ser, car Jesu Christ juheu fo e le verge Maria abans fo juhia que christiana. Gran peccat es de escarnirlos, quel deu retallat nos deus fer, que axi seras dampnat com aquell fore si moris juheu, mas deverlos advetrinar en lo servi de Dieu...

le commerce le dimanche. Il défend aux chrétiens d'avoir des familiers et des médecins juifs, de leur acheter des vivres, d'être à leur service comme nourrices, et de manger avec eux. « S'ils vous « envoient du pain, leur dit-il, jetez-le aux chiens ; mais s'ils vous « envoient de la viande vivante, prenez-la [1]. »

S. Mitrani-Samarian.

1. Ces conseils furent écoutés, car, en 1412, on décréta la création des « juderias » afin de séparer complètement les Juifs des chrétiens et des nombreux convertis. Des apologistes attribuent à Vincent Ferrer la conversion du rabbin Salomon Ha-Lévi qui joua, après son baptême, un si grand rôle politique en Castille, sous le nom de Paul de Burgos, comme évêque de cette ville et grand chancelier de Castille. Mais comme aucun texte sûr ne vient à l'appui de cette affirmation, elle nous semble plutôt l'œuvre de ses apologistes. Pendant que saint Ferrer prêchait à Valence en 1391, un notable Juif se convertit avec grande solennité et prit le nom d'Alfonso Ferrondes de Vilanova. — Voir *Rel. del fam. robo de la Juderia de Valencia*, Rios, II : ... lo gran don Samuel Abravalla se bateja ab gran solemnitat en lo real d'En Gasto sots padriniatge del marques, e ha nom Alf. Ferr. de Vilanova per un loch que ell ha en lo marquesat apelat Vilanova.

UN TYPOGRAPHE JUIF EN ESPAGNE

AVANT 1482

Le commentaire de Raschi sur le Pentateuque, imprimé à Reggio le 10 Adar 5235 (5 février 1475), est « rigoureusement le premier livre hébreu qui ait été imprimé [1] ». On considère donc à juste titre jusqu'à présent l'Italie comme le berceau de la typographie hébraïque. Mais voici que des documents précieux publiés par l'érudit chercheur qu'est M. Serrano y Sonz [2] et ayant tous trait à des procès faits par l'Inquisition entre 1481 et 1531 contre plusieurs judaïsants fournissent la preuve certaine que l'on imprimait en *Espagne* des livres hébreux quelques années avant 1482 [3], peut-être à la même époque où des typographies juives fonctionnaient en Italie. Tous les témoins qui figurent dans les procès accusent un certain *Juan de Lucena* d'avoir judaïsé avec ses filles et surtout d'avoir imprimé et vendu des livres hébreux (libros de molde en hebrayco).

Nous devons aux procès-verbaux de l'Inquisition le peu de renseignements que l'on ait sur Lucena et sur ses malheureuses filles.

Né à Tolède vers 1430 (?), fils du médecin Francisco de San Martin et de Leonor Martinez, Lucena exerça la profession de commerçant et se maria avec Teresa de San Pedro, qui lui donna six filles : Beatrice, Catalina, Leonor, Terese, Guiomar et Jeanne. En 1467, à la suite des massacres des Juifs qui ensanglantèrent

1. M. Schwab, *Les incunables orientaux*, Paris, 1883.

2. *Revista de Archivos, mus. y bibl.*, 1902.

3. Dans ce pays le premier livre hébreu imprimé parvenu jusqu'à nous est le commentaire de D. Kimhi sur les נביאים אחרונים imprimé en 1482, à Guadalajara, par S. ben M. Lévi Alkabiz.

Tolède[1], il fut forcé de quitter cette ville et d'aller résider à Séville. Mais les malheurs le poursuivaient partout. Dans cette dernière localité il perd sa femme, Teresa de S. Pedro, et ses filles sont recueillies par des judaïsants compatissants : le bachelier Diaz Ganso donna asile à Beatrice ; Pedro Diaz Levi, Juan et Andrés de Séville, et Beatrice Nuñez, femme de Bartholomé Nuñez, prirent les autres. Le père, délivré, grâce à ses parents, des soucis de sa nombreuse famille, retourna à Tolède, y résida quelque temps et quitta cette ville, pour aller se fixer à Montalban, petite localité située à sept lieues de là. En 1481, lors de l'introduction de l'inquisition en Espagne, Lucena prit la fuite et alla à Rome, où il mourut.

Voyons maintenant ces témoignages et dans quelles circonstances ils furent produits :

I. — *Procès contre le bachelier Fernando Diaz Ganso, Séville, 25 août 1481.*

Diego Fernandez, son fils, appelé en témoignage par le *promotor fiscal*, déposa, entre autres choses, que Lucena était de ses connaissances, qu'il le tenait pour un homme cultivé, qu'il parlait avec mépris de la religion chrétienne et que ses filles observaient le sabbat. A Montalban, comme il lui disait un jour : *señor, haya v. md esto,* Lucena lui aurait répondu : « Ne me dites pas *merced*, car je ne suis qu'un Juif. » Ganso ajoute *qu'à l'époque où il le vit à Montalban, Lucena, imprimait des livres en hébreu, et qu'il allait les vendre au pays des Maures à Grenade.*

II. — *Témoignages de Pedro de Monbel et Yñygo de Burgos, « imprimeurs de livres », devant le père Antonio de la Peña et le chanoine Antonio de Villacastin au couvent de Santa Cruz, Ségovie, 23 juillet 1485.*

Ces deux témoins étaient cités pour dire tout ce qu'ils savaient sur certaines personnes dénoncées comme judaïsantes. Le premier dépose avoir vu les filles de Lucena judaïser à Montalban, c'est-à-dire allumer des chandelles le vendredi soir, se reposer le samedi,

1. Ces massacres furent causés par la rivalité qui existait entre les Silvas, comtes de Cifuentes, qui avaient pour eux les « conversos », et les Ayalas, comtes de Fuensalida, qui étaient à la tête des vieux-chrétiens. On brûla 3,200 maisons, qui abritaient 4,000 âmes, et 130 convertis furent massacrés.

mais, en revanche, travailler le dimanche et les jours de fêtes, et observer les jeûnes des Juifs.

Il reconnaît avoir été au service de *Juan de Lucena*, avec Yñigo de Burgos à Tolède et à Montalban. Lucena avait des résidences dans les deux localités, et sa profession était celle d'imprimeur des livres en hébreu. Tous les deux avaient travaillé chez Lucena pendant deux ans.

III. — Son compagnon de travail Ynigo de Burgos, serrurier, confirme la déposition de Monbel, ajoute que les filles de son patron jeûnaient pendant la semaine sainte en souvenir de la reine Esther (*sic*) et mangeaient pendant ces jours des laitues avec du sel et du vinaigre, dans des vases neufs. Le témoin déclare avoir eu entre les mains un livre qui s'appelait *Çituri* (Cidour) *de oraçiones* en *espagnol*, qui servait aux filles de Lucena pour dire leurs prières quotidiennes, et que ce livre, il l'a donné au frère Antonio de la Peña, ce qui fut confirmé par ce dernier.

IV. — Ines de Çallas, fille de Juan Garcia del Oliba, déclare qu'il y a *huit ans*, vivant dans la maison du médecin Martin, elle a remarqué que Juan de Lucena, ses filles et d'autres de ses parents judaïsaient ensemble et qu'un jour, ses filles ayant oublié dans sa chambre un livre, quelqu'un, y étant entré et l'ayant lu, lui dit que c'était un livre de prières juives.

V. — Sur les six filles de Lucena, cinq furent poursuivies à plusieurs reprises par le Saint-Office [1]. Le 19 janvier 1530, Beatrice de Lucena, interrogée à Tolède par les inquisiteurs Alonso Mexia et Pedro de Vaguer, avoua avoir judaïsé avec des membres de sa famille. Comme on lui demandait son âge et la date de la mort de son père, elle répondit qu'elle était déjà mariée et que son père était mort à Rome, et qu'il avait pris la fuite parce qu'il imprimait des livres en hébreu.

VI. — Une autre de ses filles, Catalina, fit un aveu plus démonstratif encore. Elle reconnut avoir aidé son père *à imprimer des livres en hébreu*, à l'époque où elle était jeune fille (Interrogatoire du 11 juillet 1485).

VII. — Plus lamentable encore fut le sort de sa fille Terese. Cette

1. Catalina fut réconciliée le 21 juillet, le 8 octobre et le 8 novembre 1485, Guiomar et Leonor en 1485 et 1487, Thérèse en 1485.

malheureuse, réconciliée une fois en 1485, fut de nouveau poursuivie en 1530, à l'âge de soixante ans. Conduite dans la chambre de torture (càmara del tormento), les poignets liés avec une corde, à moitié nue et menacée de subir la torture de l'*escalera*, Terese finit par avouer qu'effectivement elle avait observé certains rites juifs, comme celui d'allumer des chandelles le vendredi, de sanctifier le sabbat, de ne pas manger de la graisse de porc, de faire des aumônes et d'envoyer de l'huile à la synagogue. Comme sa sœur Catalina, elle avoua avoir aidé son père *à imprimer des livres en hébreu* et avoir fait dans un livre appelé *Çenturi*, le visage tourné vers le mur, les oraisons prescrites par la loi de Moïse. Le 16 juillet 1531, Terese de Lucena, veuve de Juan de Jarada, fut condamnée à la prison perpétuelle, comme relapse et impénitente : « pour avoir suivi, cru, et observé la loi de Moïse, ses rites, ses enseignements et ses cérémonies ». En 1534, D. Alonso Manrique, inquisiteur général, la mit en liberté à la condition qu'elle paierait une certaine somme pour le rachat du captif Lope Pérez de Lasalde. Elle mourut à Orgaz vers 1545. Mais même après son trépas, elle fut dénoncée par une ancienne servante, Inés Lopez, qui l'accusait d'avoir judaïsé jusqu'à la fin de ses jours.

Nous voilà donc en présence de sept témoignages des plus précis, dont deux émanant des ouvriers mêmes que Lucena employa dans son imprimerie. Malheureusement l'imprécision de leurs déclarations, quant à l'époque où ils entrèrent au service de Lucena, ne nous permet pas d'assigner une date rigoureuse à ses imprimés. Le témoignage de Diego Fernandez, en 1481 à Séville, dans lequel il parle de sa conversation à Montalban avec l'imprimeur juif, laisse entendre qu'il s'agit d'un fait qui s'était passé quelques années auparavant, en tout cas trois ou quatre ans avant le procès du bachelier Diaz Ganso.

Nous ne pouvons pas non plus, d'après les témoignages, identifier la nature des imprimés que Lucena vendait aux Juifs de Grenade. Notons toutefois le fait que le livre que l'ancien ouvrier de Lucena, Yñigo de Burgos, donna au frère Antonio de la Peña était un Çituri de oraçiones de Judios, en romance. Serait-ce donc que Lucena imprimait aussi des livres d'oraisons en espagnol à l'usage des nombreux judaïsants qui ignoraient l'hébreu ? Mais s'il nous est impossible d'après ces documents d'assigner une date exacte aux imprimés de Lucena, une chose reste certaine, c'est qu'on imprimait et qu'on vendait des livres hébreux en Espagne quelques années avant 1482.

S. Mitrani-Samarian.

PIÈCES JUSTIFICATIVES

Procès du bachelier Gauso.

En veynte y çinco de Agosto de ochenta y uno, ante los señores ynquisidores de Sevilla en l'audencia. Diego Fernandez, hijo del bachiller Fernando Diaz Gauso, testigo jurado, entre otras cosas de su deposycion, syendo presentado pos testigo por el promotor fiscal del Santo Offiçio de la Inquisicion contra el dicho bachiller Gauso, su padre, dixo lo syguiente. Ytem sé de un Juan de Luçena que le veya hablar algunas veces y era honbre leydo y tenia grandes yrronias en la santa fee, y veniendo una vez que vine á hablar con él, dixele : señor, haga v. md. esto; respondióme : no me digoys merced, que no só syno un judio azino; y más que sus hijas guardavan el sábado; y esto pasó en la Puebla de Montalvan, que es cinco leguas adelante de Toledo; y aun hazia él á la sazon muchos libros de ebrayco de molde, y desa vez fué á Granada á los vender y traxo no sé que cartas desos que estavan en tierra de moros, el tenor de las quales no sé que dezia, y esto selo porque le pregonté entonçes de donde venia y dixome que de allá dinde digo, y ol no sé d'el. *Dépositions de Pedro de Monbel et d'Yñigo de Burgos.* Monesterio de Santa Cruz .. en presencia de mis Antonio de Villacastio, canonigo de Segovia, notario publico, por la autoridad apostolica... E luego el dicho Presentado Fray Antonio rogo é mandó á mi el dicho notario que llamase e çitase que paresciese antel en el dicho monesterio á Pedro de Monbel e a Yñigo de Burgos, cerrajero, *escriptores é ynpresores de libros de molde,* è a Catalina Velasque, muger que fué de Andres, defunto, vecinos de la dicha cibdad de Segovia que le fué denunçiado que estas tres personas sabian algunas cosas que çiertas personas avian fecho contra la fe catolica, faziendo ritos e ceremonias judiegas e otras cosas defendidas en nuestra santa fe...

El dicho Pedro de Monbel, testigo jurado e pregontado secreta e apartadamente este dicho di a que es lo que sabe açerca del dicho caso e negoçio, dixo que por el juramento que fecho avia, que estando este testigo e Yñigo de Burgos, cerrajero, compañero suyo en Toledo e en la Puebla de Montalban en casa de Juan de Luçena, que en amas partes tenia casa e asiento, fijo del doctor mastre Martin, el qual tenia trato de escrevir de molde en ebrayco e los tomó por sus ofiçiales e estuvieron el dicho P. de M. e Yñigo en su casa e conpañia del dicho Juan de Luçena dos años en el qual dicho tiempo dixo este testigo que á ninguna de seys hijas que tenia el dicho Juan de Luçena en su casa, vido jamás que se santignasen ninguna dellas. Dize este testigo que las dos dellas heran á la

sazon casadas y las tres otras por casar ; la una se llama Beatris, e la otra Catalina la otra Guiomar, la otra Leonor, la otra Teresa, la otra Juana ; las quales dixo este testigo que fazian çerimonias judaycas, especialmente en guardar los sábados e en piscar la carne quitándole el sebo e la gordura e ayunar los ayunos de los judios, e ansi mesmo que eran enseñadas e amostradas por otras parientas suyas que bivian en la Puebla de Montalvan en cosas de la ley de Moysen...

El dicho Yñigo de Burgos, cerajero, testigo jurado e pregontado secreta e aportadamente este dicho dia qué es lo que sabe açerca del dicho caso e negoçio, dixo en effeto que por el juramento que fecho avia que el avia visto todo lo susodicho estando en compañia del dicho *Pedro de Monbel* en casa del dicho Juan de Luçena en el dicho lugar la Puebla de Montalvan e en Toledo... Item dixo este testigo que vido á las dichas donzellas fijas de Juan de Luçena, su amo, en la semana santa ayunar tres dias, conviene á saber : Martes, miércoles, e jueves, a remembrança de la reyna Ester parque libró los judios de la maliçia de Ilamar, e su desayuno destas donzellas diz que hera con lechugas e sal, e vinagre, en vasijas nuevas. Dixo ansi mesmo este testigo que el tuvo á las manos un libro que se llamava. *Cituri de oraçiones, de judios, en romançe,* en el qual libro cada dia bueltas á la pared, dixo este testigo que vido muchas vezes rezar á las dichas donzellas fijas del dicho Juan de Luçena el qual libro dixo este testigo que dió al dicho Presentado Fray Antonio de la Peña en este monasterio de Santa Cruz de Segovia, e el dicho Presentado dixo que ovo enbiado este libro mesmo al Padre prior de Santa Cruz.

Ines de Callas, hija de Juan Garçia del Oliba, a San Andres, testigo jurado dixo que puede aver ocho años poco más o menos que biviendo este testigo en la casa del doctor mastre Martin á San Migel, que bivian ende Juan de Luçena y Beatris y Catalina e Guiomar y Leonor y Teresa y Juana, sus hijas e otra donzella hija de Elvira de Luçena que es muger de Garçia de Avila, escudero, á San Salvador y Elvira de Luçena biuda, muger que fué de Hernando Hurtado y Beatris Lopez de Luçena su hermana, biuda, y que les vido que todos guardavan los Sábados y se vestian en aquel dia como de fiesta, y que entraron un dia en casa deste testigo las dichas hijas del dicho Juan de Luçena y que llevavan un librete y se le olvidaron en casa deste testigo, y entro ende, un onbre y leyó en el libro y dixo que heran oraçiones judaycas, y que vino un hermano dellas por el libro y le llebó.

Beatris de Lucena — muger de Hernando Diaz, vecino de la dicha villa de Orgas... En Toledo la 19 de Enero de 15.30 años ante los señores ynq. lic. Alonso Mexia y Pedro de Vaguer.

.....al dicho maestre Martin lo vido rezar en un libro que cree era hebrayco por que no le entendia lo que rezavan... Pregontada de qué edad seria quando su padre murio, dixo que ya era casada e murio en Roma, et que se fué huyendo, porque escrevia libros en hebrayco.

Catalina... me acuso de haber delinquido en ayudar á mi padre ha

hazer escriptura ebrayca por moldes, los quales pecados yo hize, cometi siendo donzella en casa de mi padre.

Sentencia contra Teresa de Lucena. Parescio antes nos el dicho promotor fiscal y accusó a la susodicha por ficta e simulada confitente, ympenitente relapsa porque biviendo en nombre e posesion de xcristiana y gozando de las libertades y exenciones de que los católicos xnos gozan en ofensa de Dios y en gran escándalo del pueblo católico y religion xniana, pospuesto el temor de Dios y la salvacion de su ànima avia heretscado y apostádo de e contra nuestra santa fe católica siguiendo, creyendo y guandando la ley de Moysen, sus ritos, preceptos e ceremonias... las avía fecho desde qué se acordava pecar y que avia ençendido candiles los viernes en las noches y guisado del viernes para el sábado y comido dello y guardado algunos sabados lo mas honesto que avia podido, e que avia vestido ropas linpias en los tales dias, y que rezava oraciones de la ley de Moysen y que avia leydo en la Biblia romançada... ella y otras personas davan limosna á judios y azeyte á la xinoga... como avia ayudado a hazer libros de molde en en hebraico... y que rezavan en un libro de oraciones de la ley de Moysen que se llamava Centuri, bueltas de cara á la pared... cárcel perpetua e que traya sobre todos sus vestidos un habito amarillo con el aspa de Sant Andrès.

UNE HOMÉLIE JUDÉO-ESPAGNOLE

Le fonds de la *gueniza* du Caire qui appartient au Consistoire israélite de Paris contient d'autres textes en judéo-espagnol [1], qui ne manquent pas d'intérêt pour l'histoire de la littérature juive. Les documents de cette nature sont fort rares; le spécimen que nous avons publié récemment montre qu'ils sont aussi curieux par la forme que par le fond. Nous n'avons pas à traiter ici du langage employé, dans la pièce qu'on va lire, par un prédicateur inconnu. Mais l'on aimera à noter avec quelle persistance les malheureux exilés de la péninsule ibérique ont continué à parler entre eux la langue natale, même sur un sol étranger.

On le savait amplement pour certaines régions orientales de l'Europe, pour la Roumanie, la Bulgarie et de nombreuses villes de Turquie; mais on ignorait qu'en Égypte, du moins au Caire, l'espagnol eût été employé par les Juifs, soit dans leurs relations privées, soit dans les sermons. Notre texte montre que cette langue ne disparut pas alors complètement devant l'arabe.

Ce texte est une *Derascha* ou homélie rabbinique, écrite en espagnol, farcie, non seulement de mots hébreux, mais de citations textuelles de la Bible ou du Talmud. Il est formé de deux feuillets in-8° (4 pages), écrits en caractères rabbiniques. L'auteur y développe à sa façon l'explication du verset de la Genèse (II, 18) qui traite de la création de la femme.

TEXTE.

ויאמר ה׳ אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו.

Y mas כנגדו que אתא decir, sino [2] אם יראה בעיני מ״ו, si [a] respondera [3] con lo que dizi [4] רב אלגזי quien mosotros tenemos לא יקרא לאור

1. T. LIV, p. 107-112.
2. Abréviation — je suppose — des mots מרנן ורבותי.
3. En tête, la voyelle *a* explétive.
4. Pour *dice*.

הנר גזירה שמא יטה אבל אשתו לפניו אשתו משמרתו. Viene hacer que la ומצילתו מן החטא טוב היות האדם לבדו אעשה לו al משמרת es אשה עזר כנגדו בן אדם. Esto es lo que dice : ויאמר לא ; porque sino lo queriara muger, verna a comer tambien מן העץ החיים, porque no hay uno que lo diga : no comes esto, por esto lo queria al שי"ב una muger, para que si verna a comer, no lo decha al muger, y esto es que dicho, Adam הראשין : — ואוכל לי נתתה עמדי היא אשה אשר[1] נתתה, que ya ven[2] sus mercedes que esta ripuesta es בריא (?), sino Adam הראשון dicho :

Ya, רבון העולמים, yo que tengo en esto, אדרבה la muger ella es que mi dicho : come de esto, או יאמר con lo que dize la גמרא[3] : האשה עינה מהרי שלש סאים קמח di ח'ז'ל צרה באורחים יותר מן האיש, y lo quitan סולת[4]. Dize Raschi : סולת לעוגות קמח לעמלן של טבחים[5]. En[6] Abraham אבינו lo dicho : en antes קמח para que lo fana[7], y despues סולת para que lo fana.

Rab Eliahou ben Hayim demanda que esta fabla es di Abraham אבינו. Y. Aonda esta רמיז que lo dicho en antes קמח, para que lo fana, y despues סולת, sino con lo que dicho David שגיאות מי יבין מנסתרות נקני : ה'ע'ה גם מזדים חשוך עבדך[8]. Y רבותינו dicen que David ע"ה : Buen dí longe era que antes demanda un sobrico, y despues un pidasico de queso, y despues un pidasico di pan. Ansi fiço David המלך ע"ה : רבון העולמים שגיאות מי יבין. Es מוכרח que el בן אדם yerra, y para los שגגות רוגז di ti que mi perdones aun quanto ya arimato los שגגות torno, y dicho : רבון העולמים (?חגי) de ti que tambien arimatas los נסתרות, que מי יודע הנסתרות, aremato los נסתרות, torno, y dicho : גם מזדים חשך עבדך.

Quiero de ti que tambien los זדונות que mi arimatas. Ansi fiço Abraham אבינו : antes los dice מהרי שלש סאין קמח. No es buena arena lo face, lo torna, lo dice סולת, y si aras סולת que serà האשה עינה צרה באורחים יותר מן האיש porque lo face. Si dichera en antes סולת, no le faciera, porque ; חאשה עינה צרה באורחים יותר מן האיש por esto lo dicho en antes קמח, para que faciera uno y otro; viena hacer que el בן אדם no si alava quanto face una cosa, y el esto solo porque no hay quien le dize : face esto no azez esto.

Esto es lo que dice : לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו porque no es bueno al hombre alavar con una cosa que la face, y el solo, sino אעשה לו עזר כנגדו, li farè una עזר que es מנגדתו, para que si abla alguna cosa y la muger le dice no, y el no lo face, ella torna y dice

1. Genèse, III, 12. Cf. *Aboda Zara*, 15 *b*.
2. Pour *veien*.
3. *Baba Mecia*, 87 *a*.
4. Genèse, XVIII, 6.
5. Mischna, *Pesahim*, III, 1.
6. Pour הן « certes ».
7. Pour l'actuel *Afanar*.
8. Ps., XIX, 13.

לרצונו לפני ה׳, queriendo decir un זיווג de este modo מבורך, que es ענבי הגפן בענבי הגפן[1] que ansi la כוונה di al מזמור que decia David ה״ע : הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד כשמן הטוב על הראש יורד על הזקן זקן אהרן כטל חרמון וגו׳[2]. Es razon de entender que es fabla di הנה מה טוב ומה נעים שבת אחים גם יחד. Y mas el גם esta demasiado, גם מגומגם נותן טעם לפגם, y mas dos דמיונות di השמן הטוב על הראש, y di הזקן זקן אהרן para que es con una di ellos abasta, sino אם יראה בעיני מ״ו, si arispondera que la כוונה es de este modo que David ה״ע : esta alavado un זיווג de este modo מבורך, que el מצד עצמו שבת אחים גם יחד es bueno, pogo otra cosa, que es la קורבה. Y es ענין דומה לדומה לשמן לשמן מצד עצמו. Es bueno quando abacha sovre tiera, no vale nada quando abacha על הזקן אהרן. Es bueno la זקן מצד עצמה. Es מבירכת poge otra cosa el שמן.

Ya son dos buenos otro tanto el טל. El טל es bueno quando abacha על הרים וגבעות, no aprovecha nada, quando abacha על הררי ציון. Es bueno ansi el זיווג מצד עצמו ; es bueno poger otra cosa que es la קורבה. Ya son dos buenos כי שם צוה ה׳ את הברכה[3], que da la ברכה giura. Y por no dar giura al מורי ורבותי, dire alguna rubrica (?) di ענינו דומא. Y es lo que dicho החכם השלם כמהר״ר יאודה לוי que רבותינו dicen[4]. אסתר ירקרוקית היתה וחוט של חיור משוך עליה ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה שכל אחד נדמית לו באומתו.

Y esto es lo que dicho el פסוק : אספו כל עצמותי המה יביטו יראו בי. Yo so ברושה, y agli en mi contar todo (?) עצומת וגידים ובשר המה יביטו יראו בי que cado uno mi assemega de su אומה. Y con esto si entiendera un מאמר di רבותינו׳ que dicen[5] : ויקצוף המלך מאד וחמתו בערה בו : מאי שלחא ליה עד דדלקה ביה חמתיה כולי האי אמר רבא שלחה ליה בר אהוריידיה דאבא אבא לקבל אלפא חמרא שתי ולא רוי וההוא גברא אשתטי ליה חמרא מיד וחמתו בערה בו[5].

רבותינו ע״ה de aondi quitan esta דרשה que lo dicho בר אהוריירה דאבא, sino que el פסוק dice אשר ביד הסריסים que אתא ביד הסריסים, sino que lo fue רומזו בר אהוריירה דאבא.

רבותינו le quitan de esta דרשה al mesura di מי כמוך lo que רומז alli que dice : ותמאן בדברו לאמר אין העזה פניה[6] ותאמר לו׳ לכאורה, que parece ותמאן בדברו לאמר en es que mando por ella a trallerda ; y no quigo decir, ni que no vengo esta vez[7]...

1. C'est-à-dire les savants : *Pesahim*, 49 *a*.
2. Ps., CXXXIII, 1-3.
3. Ps., CXXXIII, 3.
4. *Megilla*, 15 *a*.
5. *Ibid.*, 12 *b*.
6. On remarquera que ces termes sont un peu plus développés que dans les éditions du Talmud. L'auteur a-t-il cité de mémoire, ou avait-il un autre texte ?
7. Prov., VII, 12.
8. Le feuillet s'achève au milieu d'une phrase.

TRADUCTION.

« L'Éternel Dieu dit : Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui donnerai une aide près de lui. » Or, le mot כנגדו vient, — si je ne me trompe dans mon appréciation, — exprimer une idée qui correspond à ce qu'a dit Rab Algazi, que nous avons (qui est un des nôtres) : On ne doit pas, le vendredi soir, lire à la clarté d'une lampe, de crainte que, par oubli du Sabbat, on ne commette la faute de pencher la lampe ; mais le mari peut lire alors en présence de sa femme, qui le préservera de cet oubli. Cela revient à dire que la femme devient une gardienne pour l'homme et le préserve du péché. Voilà pourquoi la Bible dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; je lui ferai une aide près de lui » ; si la femme n'avait pas voulu, il (l'homme) serait arrivé aussi à manger des fruits de l'arbre de la vie, puisqu'il n'y avait personne qui lui dît : « Ne mange pas cela. » Dieu a voulu qu'il eût une femme, afin que, s'il arrivait à manger, la femme ne le laissât pas. En effet, c'est ce que dit le premier homme : « La femme que tu m'as donnée me l'a remis et j'ai mangé. » Aussi vous voyez, Messieurs, que cette réponse est...[1]. Sans cela (du reste), le premier homme dit : « O maître de l'Univers, qu'ai-je à faire en cela ? Au contraire, c'est la femme qui m'a dit : mange de cela. » Ou bien il aurait dit, selon la formule que dit le Talmud : la femme est plus avare à l'égard des hôtes que le mari. Ceci a été appliqué par nos sages au verset : « Hâte-toi de pétrir trois mesures de farine, en fine fleur. » Sur quoi Raschi dit : la « fine fleur » est employée pour les gâteaux, et la « farine » (simple) sert d'amidon pour les cuisiniers. Certes, Abraham notre ancêtre l'a dit ainsi : d'abord « farine », pour qu'elle (Sara) l'apprête, ensuite « fine fleur » pour qu'elle apprête celle-ci.

Rab Eliahou ben Hayim demanda : que signifie cette fable au sujet d'Abraham notre ancêtre ? A quoi s'applique cette allusion d'avoir employé d'abord le terme « farine » pour qu'elle l'apprête, ensuite le mot « fine fleur », si ce n'est que, comme l'a dit David le roi, de vénérée mémoire (Ps. XIX, 13, 14) : « Qui saurait se préserver d'une erreur ? Pardonne-moi, mon Dieu, si je pêche par ignorance ! Éloigne de ton serviteur toute pensée orgueilleuse. » Or, nos maîtres disent que David était bien loin de demander d'abord un relief, puis un morceau de fromage, ensuite un morceau de pain.

C'est ainsi qu'a fait le roi David, de pieuse mémoire, disant : « Maître de l'Univers, qui saurait se préserver d'une erreur ? » Il est évident que l'homme se trompe, et pour les fautes volontaires c'est de toi qu'il dépend de me pardonner ; de toi il dépend également d'écarter les péchés commis par ignorance ; car qui connaît les choses cachées ? Celles-ci

1. Littéralement : si c'est bien votre avis, Messieurs.

donc étant écartées, il (David) revint et dit : « Éloigne aussi de ton serviteur toute pensée orgueilleuse » ou faute volontaire; je sollicite de toi (de ton indulgence) que les fautes volontaires soient également éloignées de moi.

Ainsi agit Abraham notre ancêtre. D'abord il dit (à Sara) : « Hâte-toi, prends trois mesures de farine. » Mais ce n'était pas une bonne base qu'il avait établie ainsi; il revint donc et dit le terme « fine fleur », désignant la qualité supérieure qu'il désirait qu'elle apprêtât. Si dès l'abord il avait spécifié la fine fleur, elle (Sara) ne l'eût pas préparée, puisque la femme est plus parcimonieuse à l'égard des hôtes que le mari. C'est pourquoi il a employé d abord l'expression « farine », pour qu'elle apprête l'une et l'autre. Cela revient à dire que l'homme ne doit pas s'enorgueillir lorsqu'il fait une chose, et ceci seulement, parce qu'il n'y a personne qui lui dise : fais ceci, n'agis pas là.

C'est pourquoi il est dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul; je lui établirai une aide près de lui », c'est-à-dire : il n'est pas bon que l'homme s'adonne à une chose, et à celle-là seule; sinon, je lui établirai une aide; je lui ferai une auxiliaire qui le contredise; parce que s'il avait une chose et que la femme dît non, puis qu'il s'abstînt, elle se tournerait et dirait : « Que ce soit à sa volonté, devant Dieu », voulant dire qu'un ménage de cette sorte est un couple béni.

C'est d'eux qu'est dit (ce dicton talmudique) : les grains de la vigne parmi les grains de la vigne. Telle est l'intention du Psaume qu'a énoncé David, le roi de pieuse mémoire : « Qu'il est beau et agréable lorsque des frères habitent ensemble ! Comme l'huile précieuse répandue sur la tête coule sur la barbe, la barbe d'Ahron, telle la rosée du Hermon descend sur les monts Sion. » Il y a un motif de comprendre à quoi fait allusion l'expression « qu'il est beau et agréable lorsque des frères habitent ensemble ». Or, dans cette phrase le mot גם (aussi) est superflu (selon le dicton) : un terme explétif (non indispensable) qui n'est pas net (défectueux) a un goût fâcheux, et il y a là deux images, l'une dans l'expression « l'huile précieuse sur la tête », l'autre dans l'expression « sur la barbe d'Ahron »; car, en fait, l'une d'elles suffirait, à moins — sauf votre approbation, Messieurs et maîtres, — de répliquer que le sens est analogue à ce qu'exprime le roi David, de pieuse mémoire. Celui-ci a loué une union, bénie de cette manière que l'union, du fait d'elle-même, est bonne, puis pour une autre cause, qui est le rapprochement. Or, pour ce que « les frères habitent ensemble », ce sont deux sujets, dont l'un ressemble à l'autre, comme l'huile égale une huile par elle-même. Elle est bonne (utile) quand elle tombe sur la terre; mais elle ne vaut rien lorsqu'elle tombe « sur la barbe d'Ahron ». D'autre part, la barbe est bonne par elle-même, mais l'huile est bénie pour une autre cause.

Déjà, il y a deux biens, d'autre part, pour la rosée. Celle-ci est un bien, quand elle tombe sur les montagnes et collines; elle ne donne pas de profit lorsqu'elle tombe sur les monts de Sion.

Ainsi le mariage est bon par lui-même; il l'est aussi pour un autre motif, savoir le rapprochement. Or, ce sont deux bonnes choses, « car là l'Éternel a commandé la bénédiction », puisqu'il donne la bénédiction certaine. Aussi, — pour ne pas donner de mécontentement à mes seigneurs et maîtres, — je traiterai une question se référant à l'objet de la solennité de ce jour. C'est ce qu'a dit le savant parfait maître Juda Lévi, en rappelant cet exposé de nos docteurs : « Esther était jaunâtre, et un ruban de couleur blanche était étendu sur elle. Aussi Esther trouvait-elle grâce auprès de tous ceux qui la voyaient » (Esther, I, 15), car chacun a un trait de ressemblance avec son peuple.

C'est ce que dit le verset (Ps. XXII, 18) : « Je pourrais compter tous mes os; ils me toisent et se repaissent de ma vue. » Je suis...[1] et devant tout compter en moi, les os, les nerfs, la chair, tandis que « ils me toisent et me regardent », que chacun me compare avec sa nation. Par ainsi on comprendra un passage de nos docteurs qui disent ceci (sur Esther, I, 12) : « Le roi fut très irrité, et la colère l'envahit. » Pourquoi a-t-il envoyé (vers Wasti), de telle façon que la colère l'enflamma jusqu'à ce point? C'est que, dit Raba, le fils d'Ahourierieh (de l'écuyer) de mon grand-père a envoyé, en disant que « devant des milliers de seigneurs il a bu du vin[2] » sans être enivré; tandis que cet homme (toi Ahasvérus) est devenu insensé par la fumée du vin. Aussitôt la colère l'enflamma.

Or, par là, nos sages de pieuse mémoire appliquent cette *Derascha* (interprétation) à ce qu'a dit le fils de l'écuyer du père, bien que le verset (*ibid.*) dise : « qui fut par la main des eunuques », c'est-à-dire qu'il est venu par leur main, ce qui est bien une allusion audit fils de l'écuyer. Nos sages donc tirent de cette *Derascha* un sens à la manière de מר כמרך; il y avait là une allusion qui veut dire ceci : Elle (Wasti) refusa sur ce qu'il (le roi) avait parlé de la sorte; ce n'est pas qu' « elle prit un air effronté pour lui parler », puisqu'en principe les termes « elle refusa, sur son ordre, de dire » semble signifier ceci : le roi ordonna qu'on la fît venir; elle n'a pas voulu répondre, et elle n'a pas voulu venir cette fois...

Moïse Schwab.

1. Ici un mot dont nous ignorons le sens.
2. Daniel, V, 1.

LA TYPOGRAPHIE HÉBRAÏQUE DE VILLENEUVE

En 1722, l'Imprimerie royale ne possédait pas de caractères hébraïques [1]. Le beau caractère hébreu, qui avait servi à Antoine Vitré pour l'impression de la fameuse Bible polyglotte de Le Jay [2], semble n'avoir pas fait partie de cet ensemble de caractères orientaux acquis à la Bibliothèque du Roi après la mort de Vitré et remis en 1692 à l'Imprimerie royale [3]. Le Régent, qui avait dès 1715 approuvé la constitution d'un alphabet typographique chinois, prescrivit de faire combler cette lacune. L'abbé Bignon, bibliothécaire du Roi, fut « chargé de l'exécution de ces ordres » ; on décida de prendre pour modèle la belle bible d'Athias, et le travail fut confié au graveur Morin de Villeneuve, sous la surveillance de l'orientaliste Fourmont, qui avait été commis en 1720 au récolement d'une partie des livres de la Bibliothèque et était intervenu dans la gravure des caractères chinois [4]. Un dossier de documents originaux conservés à la Bibliothèque Nationale (Dép. des mss., Nouv. acq. fr. 5843), fournit quelques renseignements sur

1. A. Christian, *Débuts de l'imprimerie en France. L'Imprimerie Nationale*, p. 85

2. Aug. Bernard, *Histoire de l'Imprimerie royale du Louvre*, p. 59, assure que ce caractère avait été gravé par Le Bé, fils du célèbre graveur. — De Guignes, *Essai historique sur l'origine des caractères orientaux de l'Imprimerie royale*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, t. I, 1787, p. 1., déclare ne pas savoir « si M. Le Jay a fait graver les poinçons du bel hébreu que l'on voit dans sa Bible ». « Je n'en trouve, dit-il encore, aucune mention ; d'ailleurs depuis long temps on imprimoit à Paris de l'hébreu en beaux caractères, et Vitré qui étoit si curieux pouvoit en avoir à lui de cette espèce. »

3. Voir sur ces caractères le mémoire de De Guignes que nous venons d'indiquer et Aug. Bernard, *Antoine Vitré et les caractères orientaux de la Bible polyglotte* (Paris, 1857).

4. *Abrégé de la vie et des ouvrages de M. Fourmont* (par De Guignes et Deshauterayes), en tête de ses *Réflexions sur l'origine, l'histoire et la succession des anciens peuples* (éd. de 1747), p. 9 et 12.

l'exécution de cette typographie : c'est de ce dossier que sont extraites les pièces publiées plus loin.

Le 21 mars 1722, Morin de Villeneuve présentait le devis des trois cent dix-huit poinçons[1] nécessaires à la fonte de quatre corps de caractères, s'engageant à livrer au prix de 9 livres le poinçon et la matrice de chaque lettre[2]. Le devis fut accepté le même jour[3]. Le 3 juin, le graveur faisait remise d'un premier envoi de vingt poinçons, dont un arabe[4]. Le 17 juillet, il remettait à M. de Fourmont quarante-neuf poinçons hébreux, comprenant une série de points-voyelles et d'accents[5]. Le travail se poursuivit[6] jusqu'en 1729, et à cette date, M. de Boze, garde du Cabinet des médailles et antiques du Roi et secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions, vérifiant l'état de cette typographie, constatait la fourniture de deux cent soixante seize poinçons (dont deux arabes), deux cent soixante-quatorze matrices et six moules, d'un prix total de 2,840 livres[7].

Dans son *Histoire de l'Imprimerie royale du Louvre*[8], Bernard croit à tort que Villeneuve ne rendit pas les poinçons : on trouvera, en effet, plus loin le récépissé d'Anisson, directeur de l'Imprimerie royale, en date du 23 juillet 1729[9]. Il n'en reste pas moins qu'ils

1. Rappelons que le poinçon est une tige d'acier qui porte à son extrémité supérieure une lettre gravée en relief, la matrice une pièce de cuivre qui porte, sur le côté, gravée en creux, l'empreinte de ce même poinçon. Le moule consiste en deux pièces qui s'appliquent l'une sur l'autre en enserrant la matrice de manière à ménager un vide : on verse dans ce vide le métal en fusion, et on obtient ainsi les caractères typographiques avec la lettre en relief.

2. Voir pièce n° I.

3. « Villeneuve, graveur, prend la liberté de représenter à Votre Majesté que le 21 mars 1722, feu M. le duc d'Orléans signa sur vos ordres un marché avec luy pour la gravure de 272 poinçons. » (B. Nat., Dép. des mss., Nouv. acq. fr. 5843, fol. 53.)

4. Pièce n° II.

5. Pièce n° III.

6. Un état des « quittances du sieur de Villeneuve » donne la liste et le montant des acomptes reçus par le graveur ; on y relève onze versements datés des 18 août, 24 août, 2 septembre, 15 septembre, 13 octobre, 23 décembre 1723, 6 janvier, 23 janvier et 6 novembre 1724, d'une somme totale de 2559 l. 18. (Nouv. acq. fr. 5843, fol. 45.)

7. D'après un autre compte (Nouv. acq. fr., 5843, fol. 43), le montant des poinçons et moules fournis par Villeneuve s'élèverait à 4948 l., les moules étant comptés au prix de 250 l. pièce. — Il faut aussi remarquer, comme le constate un certificat délivré vers 1735 par Bignon à Villeneuve, devenu « graveur du roy de Portugal et de son académie », que Sa Majesté accorde ordinairement à ses graveurs non seulement le logement, mais encore une pension ». (*Ibid.*, fol. 50.)

8. Page 86, n. 2 : « Villeneuve... ne paraît pas avoir vendu les poinçons de ses caractères hébraïques. » Il faut lire manifestement « rendu ».

9. Pièce n° V.

avaient disparu à la fin du siècle. De Guignes, chargé de classer cette typographie, signale les recherches faites pour retrouver ces poinçons en 1787 [1], et les matrices figurent seules à l'inventaire de l'Imprimerie royale dressé en 1791 [2].

Il ne semble pas d'ailleurs que les caractères de Villeneuve aient jamais servi. En 1806, Fouquet grava un corps d'hébreu rabbinique, mais le travail livré fut défectueux [3] et les types n'en sont pas reproduits dans le « Spécimen ». L'Imprimerie Nationale emploie aujourd'hui quatre corps gravés en 1836 par Marcellin-Legrand [4] et, pour l'hébreu rabbinique, deux corps fournis en 1861 [5] par M. Dresler de Francfort [6].

P. Hildenfinger.

1. De Guignes, *loc. cit.*, p. lvj. — La Bibliothèque Nationale possède [V. 2787] un curieux inventaire de la typographie orientale dressé après le travail de De Guignes et daté du 1er janvier 1787, où le Directeur de l'Imprimerie royale a fait, non imprimer, mais pousser à la main chaque poinçon. A la fin du volume, trente-trois feuillets sont consacrés à l'hébreu : la colonne réservée aux matrices est complètement vide.

2. A. Bernard, *Histoire de l'Imprimerie royale*, p. 286.

3. [Burnouf]. *Notice sur les types étrangers du Spécimen de l'Imprimerie royale*, p. 18.

4. *Specimen typographique de l'Imprimerie royale* (Paris, 1845), fos 101-103 specimens de caractères de 6, 8 et 11 points.

5. Les types en sont reproduits dans A. Christian, *Débuts de l'imprimerie en France. L'Imprimerie Nationale*, p. 120.

6. En dehors de l'*Album typographique de l'Imprimerie royale* (Paris, 1830), publié à l'occasion de la visite du roi et de la reine des Deux-Siciles [V. 2782], et du *Spécimen typographique de l'Imprimerie royale*, mentionné plus haut, on trouvera des types de caractères hébraïques dans les manuels techniques et ouvrages spéciaux, tels que les suivants (dont nous donnons entre [ ] la cote à la Bibliothèque nationale) : Aug. Sebastianus, *De Literarum, vocum et accentuum hebraicorum natura* (Marpurgi, 1532), [X. 6138]. — G. A. Tagliente, *La Vera arte de lo excellente scrivere* (Antverpiæ, 1545), [Rés. V. 1458]. — Les deux cahiers formés de découpures de modèles de Guillaume Le Bé [Rés. X. 1665 et Dép. des mss., nouv. acq. fr. 4528], décrits par M. H. Omont, *Spécimens de caractères hébreux gravés à Venise et à Paris par Guillaume Le Bé* (1546-1574), dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, t. XIV (1887), pp. 257-264 ; et *Specimens de caractères hébreux, grecs, latins et de musique, gravés à Venise et à Paris, par Guillaume Le Bé* (1545-1592), dans *Mémoires de la Société de l'histoire de Paris*, t. XV (1887), pp. 273-283. — Geoffroy Tory, *L'Art et science de la vraye proportion des lettres* (Paris, 1549], ff. 141 et sqq,. [Rés. V. 2658]. — W. Fugger, *Ein nutzlich und wolgegrundt Formular, mannicherley schöner schriefften als teutscher, lateinischer, griechischer unnd hebrayscher Buchstaben, sampt unterrichtung wie ein yede gebraucht und gelernt soll werden* (Nürmberg, 1553), ff. signés qiiij à tiiij [Dép. des Estamp., Kb. 38], avec une comparaison des signes musicaux hébraïques et de la notation habituelle. — Giambattista Palatino, *Libro nel qual s'insegna ogni sorte lettera* (Roma, 1553), fos signés G et Gij, [Rés. V. 1464], ouvrage abrégé en un *Compendio del gran volume de l'arte del bene et leggiadramente scrivere* (Venetia, 1578), [Dép. des Est., Kb. 36 *a*], et dont les caractères hébreux sont reproduits dans Prunaire, *Les plus beaux types de lettres*

I.

Mémoire des poinçons et matrices necessaires pour parvenir a une fonte de characteres hebreux ordinaires.

(Paris, 1897), pl. 26. — A. Brogiotti, *Indice de caratteri con l'inventori e nomi di essi, esistenti nella stampa vaticana e camerale* (Roma, 1628), f. 11, 60, 61, [V. 41970]. — *Epreuves des poinçons, matrices, lettres et caractères qui sont dans l'imprimerie de Jean Hénault* (Paris, 1667), fol. 3-4, [V. 2740]. — G. B. Bodoni, *Iscrizioni esotiche a caratteri novellamente incisi e fusi* (Parme, s. d.), p. 8 et 22, [V. 10637]. — L. Barbedor, *L'Escriture italienne bastarde diversifiée pour toutes les expéditions qui s'en peuvent escrire, avec quantité d'autres escritures et alphabets de la plus-part des nations du monde* (Paris, s. d.), [V. 2734]. — J. H.-G. Ernesti, *Die woleingerichtete Buchdruckerey, mit hundert und ein und zwanzig teutsch-lateinisch-griechisch- und hebräischen Schrifften* (Nürnberg, 1733), p. 25, 26, 50, 136, et surtout 137-151, où se trouvent des observations sur l'hébreu, le judéo-allemand et l'hébreu rabbinique, au point de vue typographique. [V. 10626]. — *Épreuves générales des caractères qui se trouvent chez Claude Lamesle, fondeur de caractères d'imprimerie* (Paris, 1742), [V. 10523]. — S.-P. Fournier, *Modèles de caractères de l'imprimerie* (Paris, 1742), [V. 10522]. — *Epreuves des caractères du fonds des Sanlecques* (Paris, 1757), [V. 25108]. — Fournier, *Manuel typographique* (Paris, 1776), t. II, p. 151 sqq. et 246 sqq., [V. 25111]. — *Epreuves des caractères de la fonderie de J. L. de Boubers* (Bruxelles, 1779), f. 71, [V. 25106]. — C. G. Täubel, *Praktisches Handbuch der Buchdruckerkunst* (Leipzig, 1791), 2e partie, pl. III, [V. 25114]. — C. G. Täubel, *Allgemeines theoretisch-practisches Wörterbuch der Buchdruckerkunst und Schrieftgiesserey* (Wien, 1805), II, pl. IV, [V. 10633]. — C. Stower, *The Printer's Grammar* (London, 1808), [V. 25121]. — Verharne, *Traité complet de calligraphie* (Paris, 1826), pl. 25, [V. 2763]. — *Epreuves des caractères gravés et fondus par Cronier* (Paris, 1829), cahier signé 10, [V. 10639]. — J. Midolle, *Ecritures anciennes* (Strasbourg, 1834-1835), pl. 8, [Dép. des Est., Kb. 85]. — Silvestre, *Paléographie universelle :* 1re partie. Peuples orientaux (Paris, 1841). — Picquet, *Le Trésor calligraphique* (Paris, 1842), [V. 2772]. — *Proben von Buchdruck-Lettern aus der Schriftgiesserei* von R. Decker (Berlin, 1851), nos CIII-CVIII, [V. 2785]. — A. Sella, *Caligrafia* (Rome, 1862), pl. XLIX, [Dép. des Est., Kb. 91]. — Etc. — Il serait également intéressant d'examiner les différents types fournis par les alphabets (manuels d'enseignement ou spécimens de types), par exemple : *Alphabetum hebraicum*, de C. Wechel (Paris, 1533), [Rés. X. 2605]. — *Alphabetum hebraicum et græcum*, de Gilles de Gourmont (Paris, s. d.), [Rés. X. 680 *bis*]. — *Alphabetum hebraicum*, de Robert Estienne (1543-1544), [Rés. X. 2605-2606]. — *Alphabetum hebraicum*, de J. Stoer (Genève, 1596), [X. 6137]. — *Linguarum orientalium, hebraicæ, rabbinicæ, samaritanæ, syriacæ, græcæ, arabicæ, turcicæ, armenicæ alphabeta*, d'Antoine Vitray (ou Vitré) (Paris, 1636), [Rés. X. 714]. — *Alphabetum hebraicum*, de l'imprimerie de la Congrégation de la propagande (1651 et 1771), [Rés. X. 705(1) et X. 20382]. — Etc. — Nous n'avons pu voir les *Alphabeta et characteres jam inde a creato mundo ad nostra usque tempora*, gravés par T. et I. de Bry à Francfort en 1596, ni, d'autre part, le traité sur la fonderie, l'imprimerie et les langues anciennes publié en allemand par C. F. Gessner (Leipzig, 1742, 3 vol. in-12) signalés par Fournier, *Manuel typographique*, t. II, p. XIII-XIV. — Pour les ouvrages *imprimés en hébreu*, on trouve un certain nombre de spécimens des différents caractères employés, reproduits dans l'article *Typography* de la *Jewish Encyclopedia*, t. XII, pp. 295-335.

Pour l'hebreu des Bibles il faut necessairement 4 alphabets ronds de differentes grosseurs et que de ces quatres il y en ait deux avec la ponctuation et les accents. Par conséquent :

Lettres simples	88
Lettres dagueschées	44
Lettres finales	20
Les kaphs avec le schewa et le kamets	4
Lettres plus larges, à 15 dans chaque	60
Points-voyelles pour les alphabets long et bref	20
Schewa	2
Points composéz	8
Accents, a 36 pour chaqu'un des deux alphabets	72
Total	318

Je soussigné Morin de Villeneuve promets et m'engage de faire pour Sa Majesté lesdits 318 poincons et d'en fraper et justifier toutes les matrices a raison de neuf livres pour chaque poinçon avec la matrice justifiée pour chaque poincon et matrice, faisant ensemble la somme de .

A Paris, ce 21 mars 1722.

Signé : Bon[1].

II.

Mémoire des poincons que le sousigné a fait pour Sa Majesté, commandés par Monsieur Fromont par les ordres de Monseigneur l'abbé Bignon, conseillier d'Etat et chef de l'Académie royal des sciences.

Scavoir :

Un gros poinçon arabe de sept lettres liées.
Dix neuf poinçons hebreux.

Trois alephs de deux corps différents.
Un het.
Un theth.
Un k.
Trois lamed.
Deux mem.
Un phé.
Un ain.
Deux tsadé.
Un schine.
Trois tau.

1. Bibl. Nat.. nouv acq. fr., 5843, fol. 25.

Les poinçons ci desus avec leurs matrices a une pistole chacun et sans matrice a sept livres S'offrant a fournir les matrices justifiées a trois livres, quand on luy commandera

Le sousigné suplie très humblement Monseignur d'ordonner qu'il soit payé desd. poinçons a cause de l'extreme necessité ou il se trouve trouvé (*sic*) aujourduy reduit par raport aux ouvriers qu'il a emploié et qu'il ne peut payer le forgeron et l'emprun de l'argent qu'il a fait pour cette ouvrage Ce qui le met dans un desespoir. Il espere que Monseigneur plein de bonté et de charité pour le supliant le retirerat de l'extremité où il est reduit ; il priera le Seigneur pour la conservation de la santé de Monseigneur.

A Paris, le 3 juin mil sept cent vingt deux.

(*Signé :*) VILLENEUVE.

Je reconnais avoir entre les mains les vingt poinçons cy dessus.

(*Signé :*) DE FOURMONT,
Acad. et prof. royal.

(*En marge.*) Je reconnais avoir receu de Monsieur l'abbé Bignon par les mains de Mr Fourmont la somme de cent quarante livres pour le mémoire présent.

Fait à Paris, le 16 juin 1722.

(*Signé :*) VILLENEUVE [1].

III.

Mémoire des nouveaux poinçons hebreux faits par le sieur de Villeneuve :

Un betz.
Deux ghimel.
Deux daleth.
Trois he.
Trois vav.
Deux zaïn.
Deux yod (le daguessé et le simple).
Trois kaph (le simple final, avec le kamets et avec le scheva).
Un lamed alongé.
Deux noun communs et le final.
Un mim.
Un phe final et un ordinaire.

1. Bibl. Nat., nouv. acq. fr. 5843, fol. 27.

Un quof.
Un resch.
Un tav.
Un kamets.
Un phatah.
Un segol.
Un segol-scheva.
Un soph-phasouq ⁝.
Un quibbuts.
Le phesiq ˈ.
Le thebir ⸱.
Le dzarequah ⸱.
Le phadzer quaton ⸱.
Le yetib > dessous.
Le gueraschim ".
Le phadzer gadol > dessus.
Le telischa guedolah ⸱.
Le dargah ˢ.
L'atnach ^.
Un second telischa guedola pour faire le quar nei pharah ⸱.
Le makkaph ¯.
Le petit o massorethique o.
Le legarmei ⸱.
Le meavelah ⸱.

Je soussigné reconnois avoir entre les mains les quarante neuf poinçons hebreux cy dessus.

Fait à Paris, ce dix sept juillet 1772.

(*Signé :*) FOURMONT,
Acad. et pr. royal.

Je prie M. Guimont de doner a compte sur ce memoire deux cent soixante livres qui fairont avec les cent quarante que j'ai deja doné sur un autre memoire la somme totalle de quatre cent livres, donés a compte aud. Sr de Villeneuve. 19 juillet 1723.

(*Signé :*) L'abbé BIGNON[1].

IV.

Inventaire des poinçons, matrices et autres ustancils necessaires pour une fonte de caractères hebraïques que le S. de Villeneuve a fait par ordre de Monsieur l'abbé Bignon pour la Bibliothèque de Sa Majesté :

1. Bibl Nat., nouv. acq. fr. 5843, fol. 31.

Scavoir :

	Nombre des poincons de chaque corps.	Prix desd. poincons, matrices et moules.
Premier corps.....	37 poincons	
Second corps.....	37 —	
Lettres d'aguessées du 2e corps.	35 —	
Ponctuations du second corps...	28 —	
Troisieme corps.....	37 —	
Lettres d'aguessées du 3e corps.	35 —	
Ponctuations du 3e corps.....	28 —	
Quatrieme corps.....	37 —	
Plus deux poincons arabes.....	2 —	
Total.....	276 poinçons à 7 l. chacun..	1932 l. »

Nombre des matrices :

274 matrices à 2 l. chacune..... 548 »

Moules :

6 moules a 60 l. chacun..... 360 »

Total de ce que est deub au S. Villeneuve.....	2840 l.	»
Sur laquelle somme il a receu.....	2559	18
Partant il ne lui reste deub que.....	280	2

M. de Fourmont doit se charger du tout apres que l'epreuve aura été faite.

Monsieur de Boze a fait la verification du nombre des poincons, etc., enoncés cy dessus[1].

V.

Je soussigné directeur de l'Imprimerie royale certifie que le septieme avril mil sept cens vingt sept, il m'a été remis par M. Villeneuve la quantité de deux cens soixante douze poincons hebreux et pareil nombre de matrices, pour valeur de quoy je luy ay payé par ordre de M. le Duc d'Antin la somme de deux cens quatre vingt quinze livres qui luy estoit due en reste du prix desdits poincons et matrices. Je reconnois qu'il m'a remis en mesme temps dix moules pour ledit caractere hebreux, pour lesquels je ne luy ay rien payé.

Fait à Paris, le 23 juillet 1729.

Pour certificat. (*Signé :*) Anisson[2].

1. Bibl. Nat., nouv. acq. fr. 5843, fol. 24.
2. Bibl. Nat., nouv. acq. fr. 5843, fol. 46.

NOTES ET MÉLANGES

NOTES EXÉGÉTIQUES ET GRAMMATICALES

1. Isaïe, xlix, 26, et li, 23.

Certains exégètes[1] proposent de corriger dans Isaïe, li, 23, מוגיך en מוניך, d'après xlix, 26. C'est l'inverse qui paraît plus juste. Le verbe הונה « surfaire, tromper » est faible dans la phrase : « Je ferai manger leur propre chair à ceux qui te surfont. » On attend plutôt « à ceux qui t'affligent ». De même, dans li, 23 : « Je mettrai (la coupe de ma colère) dans la main de ceux qui t'affligent. »

2. Isaïe, liii, 3.

La construction de la phrase : וכמסתר פנים ממנו est bien difficile à expliquer. On traduit: *Et* (*il est*) *comme* (*un objet à*) *cacher le visage de lui,* מסתר étant considéré comme une sorte d'infinitif. Nous proposons de corriger חלי וכמסתר en חלים ונסתר. La proposition entière devient : « *C'est un homme de douleurs et un être exposé aux maladies. Nous avons détourné la face de lui et nous l'avons méprisé.* » Le mot חלים est au pluriel comme מכאבות, et ונסתר פנים ממנו devient parallèle à נבזה ולא חשבנהו, où nous prenons נבזה pour la première personne du futur. Peut-être faut-il lire ונבזהו, les deux *vav* du commencement et de la fin étant tombés à cause des *vav* des autres mots.

1. Marti, *Das Buch Jesaia*, *a.* .

3. Ps., x.

On sait que l'ordre alphabétique de ce psaume a été singulièrement méconnu par les copistes, et, jusqu'ici on n'a pas réussi à le retrouver entièrement. Les commentaires modernes ont bien vu que la strophe *noûn* commence à נאץ (v. 3). Mais, que nous sachions, on n'a pas pu découvrir le *samekh*. C'est que le mot qui le contenait a été altéré. Au lieu de מרום (v. 5) il faut lire סרו [1], et la phrase סרו משפטיך מנגדו « tes jugements *sont écartés* de devant lui » devient très claire, tandis que מרום « hauteur » donne un sens très forcé et ne cadre pas du tout avec מנגדו. Le *samekh* était suivi du *pé* (פיהו au verset 7), puis du *ayin* (עיניו dans le verset 8). Nous supposons que le verset 10 devait commencer par צדיק. — Le verset commençant par *mêm* devait se trouver entre le verset 2 et le verset 3. (Dans ce dernier verset nous proposons de lire : כי [ית]הלל רשע על תאות[ו] נפשו בצע ברך « car le méchant se loue de son désir, l'homme avide se vante lui-même ».)

4. Ps., xxix, 10.

Le mot למבול n'a ici aucun sens, et, d'ailleurs, ce mot est toujours accompagné du mot מים. Nous ne croyons pas nous tromper en supposant, d'après la seconde partie du verset, que le Psalmiste avait écrit למלוך ou un mot du même genre. Les Psaumes xcvi à xcix, où l'on proclame aussi le règne de Dieu, sont tout à fait analogues au psaume xxix. Il est à noter que la première partie du verset xxix, 10, est trop courte, d'après le rythme, car le psaume est composé d'octamètres. Peut être le mot כבוד du verset 9, dont la fin est tout à fait altérée, doit-il être rattaché au verset 10, qui se traduirait : « La gloire de l'Éternel s'est assise pour régner, l'Éternel s'est assis en roi pour toujours. »

5. Néhémie, viii, 8.

Le participe מְפֹרָשׁ est très difficile à comprendre, quoique les exégètes ne s'y soient pas arrêtés. Le participe n'est guère employé en hébreu comme adverbe, et il paraît superflu de dire que

1. M. Chajes, dans son commentaire des Psaumes, édition Kahana, a expliqué מרום par מוסר « écarté ».

les lévites lisaient *clairement* le texte de la loi. On évite ces difficultés en admettant que le *mêm* de מפרש est une dittographie du *mêm* final de האלהים, et qu'il faut lire פָּרֵשׁ et rattacher cet infinitif à שום שכל. Le texte se traduira donc : « Et ils lurent dans le livre, dans la Loi de Dieu, en l'expliquant et en y mettant de l'intelligence, et ils firent comprendre la lecture. »

6. Le déplacement de la voyelle des consonnes gutturales après le « scheva ».

Nous avons déjà donné un assez grand nombre d'exemples de ce phénomène dans le tome L de cette *Revue*, p. 262. Voici encore quelques autres mots où le même changement de vocalisation se produit. יָחְנָךָ (Gen., XLIII, 29; Is., XXX, 19) est pour יְחָנֶךָ. La voyelle du *hêt* a passé au *yod* et le *noun* a perdu son *daguesch* ; מַחְלֻמִים (Jér., XXIX, 8) est pour מְחַלְּמִים ; מַחְצְצִרִים (I Chr., XV, 24) est pour מְחַצְצְרִים ; מַעְזְרִים (II Chr., XXVIII, 23) pour מְעַזְּרִים. L'absence de la voyelle *i* montre bien que nous avons ici des *piel* et non pas des *hif'il*. תַּעְטְרֶנּוּ (Ps., V, 13) pourrait être aussi le *piel*, cette forme, étant la plus usitée dans ce verbe. De même, dans תַּעְשְׁרֶנָּה (Ps., LXV 10) et יַעְשְׁרֶנּוּ (I S., XVII, 25 le *piel* expliquerait mieux le *scheva* de la deuxième radicale que le *hif'il*. Enfin לַעֲשׂוֹת (Ezéchiel, XXIII, 21) serait pour לְעַשּׂוֹת *piel* comme עְשׂוֹ (*ibid.*, V. 3 et 8).

Mayer Lambert

LA SEPTANTE SUR I SAMUEL, V, 6, 9

Les passages du Midrasch cités par M. Aptowitzer[1] constituent assurément des parallèles aux additions énigmatiques que la Septante présente sur I Sam., V, 6, 9. Mais il me semble que la source aussi bien de la traduction grecque que de l'aggada doit être cherchée, non dans une légende inconnue, mais dans le texte biblique lui-même. Comment la Septante a-t-elle compris טחורים ou עפלים ? Dans Deutér., XXVIII, 27 où elle rend יككה יי בשחין מצרים ובעפלים par : πατάξαι σε Κύριος ἕλκει Αἰγυπτίῳ εἰς τὴν ἕδραν, elle a

1. Plus haut, pp. 56 et suiv.

laissé de côté le ו de ובעפלים et traduit le mot par « rectum », siège de la maladie. Tout de même dans I Sam., v, 3, ויך אותם בעפלים est rendu par καὶ ἐπάταξεν αὐτοὺς εἰς τὰς ἕδρας αὐτῶν. Les Amoraïm ont également vu dans ce terme la désignation d'un endroit du corps [1] : וישתרו להם טחורים, רבי שמעון בן לקיש אמר כנת מעיהם החיצונה נסתרה. רבי שמואל בר נחמן אמר כנת מעיהם הפנימית נסתרה; ce serait donc le rectum [2]. Et ce pourrait être la raison pour laquelle le mot עפלים, entre autres, doit, d'après la baraïta [3], être lu différemment.

D'autre part, le traducteur grec aussi bien que l'aggadiste ont vu dans טחורים ou עפלים, non seulement le rectum, mais encore une sorte particulière de meuble pour s'asseoir. C'est ainsi qu'on lit dans le passage du *Midrasch des Psaumes* (sur LXXVIII, § 11) cité par M. Aptowitzer : אמר רבי יהודה בשם רבי זה אחד מן הדברים שהשליט הרך את הקשה, ואלו הן העכברים של פלשתים שנאמר ויך אותם בטחורים. היה הפלשתי יושב על הספסל [4] של נחשת וכיון שהיה [העכבר] עולה נבקע הספסל מעצמו והיה עולה ושומט בני מעיו. Ici les mots ויך אותם בטחורים sont traduits : « il les frappa au travers des sièges d'airain ». Le passage parallèle du *Midrasch Samuel*, x, 4; XI, 6 est encore plus clair : ותכבד יד יי על האשדודים, הא כיצד, היה יושב בטחור [5] ועכבר עולה מן התהום ושומט את בני מעיו ויורד לו לתהום. הדא הוא דכתיב ותכבד יד יי על האשדודים וישמם ויך אותם בטחורים. חזרו להיות עושים להם ספסלים. היה עכבר אומר לספסל אני שלוחו של מי שאמר והיה העולם ואתה ברייתו, תן כביד למי שבראך. והיה הספסל נבקע ועכבר עולה מן התהום ושומט בני מעיו ויורד לו לתהום... Ainsi le Philistin est assis sur une chaise ordinaire (בטחור) et la souris lui arrache les intestins ; pour se protéger, il se fabrique une chaise d'airain, mais celle-ci se fend devant la souris [6]. Comme טחורים est expliqué ici par « intestins », il semble que ce mot ait deux significations, à moins que עפלים désigne le rectum et טחורים les chaises, ou inversement.

1. *Midrasch Samuel*, ch. XI, 6 ; *Psaumes Rabba*, XCIII, 4. Cf. Bacher, *Ag. Pal. Amor.*, I, 378, 9.

2. Inversement le Targoum de Ps., LXXVIII, 66, rend ויך צריו אחור par : ומחא מעיקוי בטחוריא באחוריהון.

3. *Meguilla*, 25 *b* ; *Tosefta*, IV, 40.

4. Manuscrits et éditions portent יושב על הספל ; de même *Yalkout Machiri*, sur Ps., LXXVIII, § 53; *Midrasch Samuel*, X; cf. Tos. *Aboda zara*, VI, 3 : הספלין והקתידראות (pour ספסלין).

5. Jastrow, p. 528 *a*, lit כטחור, mais le passage parallèle, qui porte יושב על הספל, contredit cette lecture.

6. Les souris ne sortent pas de la mer, mais de trous souterrains; dans la langue rabbinique תהום ne signifie pas la mer, mais ce qui se trouve sous terre, comme, par exemple, dans קבר התהום.

Si donc la Septante, dans I Sam., v, 9, rend וישתרו להם טחורים par : καὶ ἐποίησαν οἱ Γεθθαῖοι ἑαυτοῖς ἕδρας, c'est simplement qu'elle a lu ויעשו להם טחורים et vu dans טחורים ou עפלים des chaises. La Vulgate, en disant : Inieruntque Gethai consilium et fecerunt sibi sedes pelliceas, donne une traduction double, où la dernière phrase reproduit la Septante, tandis que la première explique וישתרו, comme ויסתרו, « former un conseil secret ». La mention des peaux paraît due à une mauvaise lecture du texte grec, car Théodoret[1] cite d'après la Septante : τὸ δὲ ἐποίησαν ἑαυτοῖς οἱ Γεθθαῖοι ἕδρας χρυσᾶς : « sièges dorés » ; y a-t-il eu une confusion entre βύρσινος et χρύσεος ?

Dans l'addition de la Septante au verset 6 . καὶ ἐπήγαγεν αὐτοῖς καὶ ἐξέζεσεν αὐτοῖς εἰς τὰς ναῦς καὶ μέσον τῆς χώρας αὐτῆς ἀνεφύησαν μῦες[2], les טחורים ne figurent que dans le Codex A, qui remplace les navires, dont la mention est tout à fait incompréhensible, par les sièges (ἕδρας). Il est vrai que la Vulgate porte : Et ebullierunt villæ et agri in medio regionis illius et nati sunt mures et facta est confusio magna in civitate ; au lieu de ναῦς nous avons villæ, maisons de campagne. Peut-être y avait-il αὐλὰς ou ναοὺς, à cause du verset 3 ; ναῦς est sûrement une faute.

Remarquons, pour finir, que saint Jérôme a traduit וישתרו להם העפלים par : Et computrescebant prominentes extales eorum. Inieruntque Getthai consilium et fecerunt sibi sedes pelliceas ; il a vu dans עפלים le rectum, non une maladie.

Ad. Buechler.

HÉRODOTE ET LE TALMUD

Josèphe raconte — évidemment d'après Nicolas de Damas — qu'Hérode le Grand, après le supplice de sa femme, la première Mariamme, fut saisi d'un désespoir confinant à la folie. Dans son égarement, il lui arrivait d'oublier que la reine était morte, de l'appeler à grands cris, de la faire mander par ses serviteurs[3].

Cette explosion de tardifs regrets, dont il n'y a lieu de suspecter ni l'authenticité ni la sincérité, paraît avoir frappé vivement

1. *Quæst. X in Reg.*, p. 363 *a* ; cité par Field, *Origenis Hexapla*, sur I Sam., v, 9.
2. V. Wellhausen, *Der Text der Bücher Samuelis*, pp. 59 et suiv.
3. Josèphe, *Bell.*, I, 22, 5 (443). *Ant.*, XV, 7, 7 (240).

l'imagination des contemporains. Elle donna lieu à une bizarre tradition rabbinique, recueillie dans le Talmud et dans le Midrasch, selon laquelle Hérode aurait conservé, pendant sept ans, le corps de Mariamme dans du miel, afin de pouvoir satisfaire encore sa passion sur elle [1].

Le commerce répugnant avec un cadavre de femme constitue une aberration physiologique que l'antiquité a connue aussi bien que notre époque. Hérodote rapporte qu'un embaumeur égyptien avait été une fois surpris se livrant à une profanation de ce genre, et que c'est pour en éviter le retour que, de son temps, les cadavres de femmes distinguées par leur noblesse ou leur beauté n'étaient remis à l'embaumeur que trois ou quatre jours après la mort [2].

Mais ce qui est curieux, et ce que n'a relevé aucun des commentateurs de l'*aggada* en question, c'est qu'une fable tout analogue avait cours au sujet d'un des plus célèbres tyrans grecs, un prototype hellénique d'Hérode, le fameux Périandre de Corinthe. Périandre, selon Hérodote [3], avait tué sa femme Mélissa (d'abord appelée Lysidé). Or, un jour qu'il envoya consulter l'oracle de l'Achéron, le fantôme de Mélissa, évoqué par les prêtres, refusa de lui donner réponse, sous prétexte qu'elle souffrait du froid, Périandre ayant négligé de faire brûler les vêtements qu'il avait déposés dans sa tombe. « Pour attester la véracité de mes paroles, ajouta le fantôme, dites à Périandre qu'il a placé ses pains dans un four éteint. » A ce trait Périandre reconnut qu'elle disait vrai « car il avait eu commerce avec Mélissa déjà morte [4] ».

A l'analogie des caractères et des situations — tous deux tyrans, tous deux meurtriers de leur femme, tous deux saisis de repentir et aimant leur victime après sa mort — vient se joindre l'identité du trait final ; la seule différence c'est que le récit rabbinique, versant dans une exagération absurde, au lieu d'un acte passionnel unique, suivant de près la mort (puisque Mélissa fut brûlée), nous

1. Talm. Bab., *Baba Batra*, 3 *b* ; *Kiddouschin*, 70 *b* ; *Sifré* sur Deut., XXII, 22 (où le mot « l'acte d'Hérode » paraît passé en proverbe). Cf. Derenbourg, *Essai*, p. 152 ; de Saulcy, *Histoire d'Hérode*, p. 173, etc.

2. Hérodote, II, 89.

3. Hérodote, III, 50. Ephore ap. Diog. Laert., I, 7, 94, dit qu'il la tua par jalousie, sur de faux rapports de ses concubines.

4. Hérodote, V, 92, 7 (18). Ce récit fait partie du long discours du Corinthien Sosiclès, librement inventé par l'historien, mais où il a recueilli plusieurs traditions corinthiennes. Cf. Wilamowitz, *Philol. Unters.*, I, 115. Hérodote paraît être la source de Nicolas de Damas, fr. 59 (à travers Ephore ?). On a vu une allusion à ce récit dans Sénèque, *De ira*, II, 36 *ad fin. : transfoderunt itaque amata corpora, et in eorum quos occiderant jacuere complexibus.*

parle d'un cadavre embaumé et d'un commerce prolongé pendant sept ans. A cela près, la ressemblance des deux récits est si frappante qu'il est difficile de la croire fortuite. Puisque ni l'un ni l'autre ne peuvent passer pour historiques, il reste à supposer ou bien que le premier auteur de notre *aggada* avait lu Hérodote, Ephore ou Nicolas, ou bien qu'il y a là un motif de folklore universel, particulièrement de folklore oriental, qui a trouvé son chemin, par des voies diverses, à la fois dans Hérodote et dans le Talmud. J'inclinerais volontiers vers cette deuxième explication [1].

THÉODORE REINACH.

ESSAI

D'UNE NOUVELLE EXPLICATION DE L'EXPRESSION וְאִיתֵימָא

L'expression ואיתימא se trouve dans le Talmud de Babylone d'innombrables fois et toujours avec le même emploi : quand on nomme l'auteur d'un enseignement, on ajoute souvent que la tradition connaît encore un autre auteur, et c'est dans ce cas qu'on fait précéder le nom de cet autre du terme ואיתימא, écrit généralement en un mot, rarement ואי תימא. Par exemple, dans *Berachot*, 5 *b*, on lit en tête d'une interprétation d'Isaïe, XXXVIII, 2 : אמר רב יהודה אמר רב ואיתי׳א ר׳ יהושע בן לוי, c'est-à-dire : R. Juda a rapporté l'enseignement au nom de Rab, mais on nomme aussi R. Josué b Lévi comme l'auteur de ce dire. Ou encore *Nedarim*, 78 *a* : רב חסדא ואיתימא רבי יוחנן [2].

Cette expression n'a pas encore reçu d'explication satisfaisante. Levy [3] y voit un composé de אית et de אמא « il en est qui disent, d'aucuns disent » ; אֲמָא est un parfait supposé par Levy [4] et se

1. On consultera sur la *nécrophilie* dans l'anthropologie et le folklore l'ouvrage de Ploss-Bartels, *Das Weib* (6e édition), II, 659. Ploss cite le texte d'Hérodote sur les embaumeurs égyptiens, mais il est muet sur Périandre et sur Hérode. Le cas de *nécrophilie* mystique et antichrétienne que Gœthe a mis en scène dans son admirable ballade, *La fiancée de Corinthe*, n'appartient qu'au domaine de l'imagination.

2. Cette hésitation de la tradition touchant la paternité d'un enseignement est également exprimée par ואמרי לה.

3. *Neuhebr. Wörterb.*, I, 72. Cf. C. Levias, *A Grammar of the Aramaic Idiom contained in the Babylonian Talmud* (Cincinnati, 1900), § 410.

4. *Ibid.*, 92.

rapporterait aux formes apocopées du verbe אמר. Mais ce parfait ne se trouve nulle part, de plus il faudrait après אית le pronom relatif ד, comme dans l'expression איכא דאמרי [1]. — Kohut [2] accepte l'explication de Levy, mais propose, de son côté, de considérer איתימא comme composé de אית et de תימא : « c'est si tu dis », c'est-à-dire « si tu veux dire ». Le caractère forcé de cette explication saute aux yeux, sans compter qu'ici encore la particule relative manque devant תימא. — Dalman [3] explique notre expression comme un *itpeel :* « et il est rapporté (une autre version encore) ». Cette opinion est à rejeter ne fût-ce que parce qu'on trouve à chaque pas dans le Talmud de Babylone la forme איתמר comme *itpeel* de אמר.

Moi-même, dans mon livre sur la terminologie des Amoras [4], j'ai expliqué cette expression comme une abréviation elliptique de ואי תימא אימא, « si tu dis, dis », c'est-à-dire : si tu veux indiquer un autre auteur, fais-le. Mais, quoique cette explication rende compte sans violence des deux éléments de l'expression (אי תימא = אין תימר), on ne peut cependant pas la considérer comme satisfaisante.

Je propose maintenant de voir dans notre terme l'abréviation d'un autre terme qui, lui aussi, revient très souvent dans le Talmud de Babylone, je veux dire : איבעית אימא. Ce dernier est employé quand on indique une seconde solution d'une difficulté, comme on voit dans les deux passages cités par Levy : *B. Kamma*, 19 *b* et 53 *b* [5]. A la place de איבעית אימא, on trouve aussi ואיבעית אימא (*Berachot*, 3 *a*, 7 *b*; *Meguilla*, 6 *b*). Quand on veut donner en même temps une double explication, on a coutume de se servir encore de la formule : איבעית אימא... ואיבעית אימא (*Rosch Haschana*, 27 *a*). En règle générale, on écrit איבעית, ואיבעית, en un mot; l'orthographe scindée אי בעית ואי בעית ne paraît pas originale. C'est de ואיבעית אימא que provient — c'est du moins ce que je voudrais admettre — l'abréviation ואיתימא, soit qu'elle fût déjà faite dans le parler ordinaire, soit qu'elle fût due seulement à la

1. Buxtorf, *Lexicon Chald.-Talm.*, col. 134, dérive notre expression de אית אמר (= יש אומר).

2. *Aruch completum*, I, 73.

3. *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*, p. 21.

4. *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionslitteratur*, II, 4.

5. Levy, I, 247 *a*, en bas Kohut (II, 137 *b*) ne donne également que ces deux textes. De même pour l'expression ואיתימא, qui se trouve dans des centaines de passages, il n'indique aucun autre exemple que ceux de Levy. De tels détails confirment le jugement que j'ai porté sur la dépendance du Dictionnaire de Kohut vis-à-vis de Levy (v. *Z. D. M. G.*, XLVII, 496-497).

transcription fréquente de l'expression. Ainsi est né ואית אימא[1] et une nouvelle contraction a donné ואיתימא. Ce terme signifie donc simplement : « si tu veux, dis », c'est-à-dire : tu es libre d'attribuer l'enseignement à l'auteur nommé en seconde ligne.

W. Bacher.

DEUX CORRECTIONS AUX POÉSIES DE SAMUEL HANAGUID

1. — Dans le poème du Naguid adressé à Joseph b. Hisdai, qu'on lit dans l'anthologie de Brody et Albrecht[2], le distique 20 est ainsi conçu :

יְהִי הוֹנוֹ פִּדּוּת הָרַב וְאִם לֹא
יְהִי בוֹ דַי תִּהְיִי נַפְשׁוֹ פִּדּוּתוֹ

C'est en vain qu'on s'efforce de trouver un sens à ces mots. Ils ne deviennent compréhensibles que si l'on corrige הוֹנוֹ en הוֹנִי et נַפְשׁוֹ en נַפְשִׁי. Le poète dit : je donnerais ma fortune pour qu'elle servît de rançon au maître (le destinataire du poème), et si elle ne suffisait pas, je donnerais même ma vie pour lui. C'est une façon de parler bien connue pour exprimer le dévouement prêt à tous les sacrifices. הוני et נפשי ont pu facilement devenir הונו et נפשו.

2. — Le beau poème que l'auteur est censé réciter auprès du tombeau de son frère débute ainsi[3] :

הָיָם בֵּינִי וּבֵינֶךָ
וּלֹא אַשֶּׂה לְחַלּוֹתְךָ

Tel ne peut pas avoir été le texte du commencement du poème, car, dans un premier distique, les deux moitiés du vers devraient avoir la rime constante de la poésie (-תְּךָ, ou plus exactement -תָּךְ). Mais il n'est pas difficile de rétablir la rime ; au lieu de ובינך, il suffit de lire וּבֵינוֹתֶךָ (cf. בינותינו, בינותם dans l'hébreu biblique). Le suffixe anormal -ֶךָ, pour -ֶיךָ, est une licence poétique, qu'on peut justifier par מַכֹּתֶךָ, au lieu de מַכֹּתֶיךָ, dans Deutér., XXVIII, 54.

W. Bacher.

1. Buxtorf, *l. c.*, atteste l'existence de l'orthographe ואיתאימא.
2. *Neuhebräische Dichterschule*, p. 30.
3. *Op. cit.*, p. 32.

LE NOM DE 'ISÂ PORTÉ PAR DES JUIFS

On sait que le fondateur du christianisme est appelé dans le Koran 'Isâ (عِيسَى) et que diverses tentatives ont été faites pour expliquer ce nom singulier. Landauer, suivi par Nöldeke [1], croit qu'il faut le rattacher à Esaü (עֵשָׂו) et que Mahomet l'a entendu de la bouche des Juifs, qui désignaient ainsi Jésus par aversion, de même que Rome reçoit, dans le Talmud et dans le Midrasch, la dénomination d'Édom. Mais J. Derenbourg [2] objecte avec raison que le nom d'Ésaü est transcrit en arabe عيص ou عيصو. Quant à sa propre explication, d'après laquelle ישו serait, par changement du *waw* final en *yod* et du *yod* initial en *alef*, devenu איסי, forme qui se serait facilement modifiée en עיסי (عيسى), elle me paraît très forcée. Celle de Fraenkel [3] est bien plus séduisante ; pour lui, le عِ initial repose sur une faute auditive, tandis que la syllabe finale a été changée en سَى pour obtenir une consonnance avec Moûsâ (موسى). On trouve en effet dans le Koran plusieurs de ces analogies de forme pour les noms bibliques ; exemples : Hâroûn (Aaron et Kâroûn (Coré), Tâloût (Saül) et (Djâloût (Goliath), Yâdjoûdj (Gog) et Mâdjoûdj (Magog) [4].

Or, le nom de 'Isâ était assez répandu chez les Arabes, mais la question est de savoir s'il a été porté également par des Juifs dans les pays musulmans. Il est vrai que celui de ישוע, dont ישו est l'abréviation, ne se trouve pas, que je sache, depuis l'ère chrétienne, et le dernier personnage connu qui l'ait porté est Ben Sira ou son père [5] ; mais la forme עיסי a-t-elle également excité

1. *Z. D. M. G.*, XLI, 720, n. 2.
2. *R. E. J.*, XVIII, 127-8.
3. *W. Z. K. M.*, IV, 336. Cf. Sycz, *Ursprung und Wiedergabe der bibl. Eigennamen im Koran* (Francfort-s.-M., 1903), p. 62.
4. Dans la littérature post-koranique on trouve encore Kâbîl (Caïn) et Hâbîl (Abel), cf. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen ?* 2e éd., p. 101.
5. Si la souscription du Sirach hébreu (חכמת שמעון בן ישוע בן אלעזר בן סירא), qui concorde avec l'indication de Saadia dans son *Séfer ha-Galouï* (publiée par Harkavy, *Stud. u. Mitt.*, V, 151, l. 11 ; v. *ibid.*, p. 200), est authentique. — On trouve dans Josèphe plusieurs personnages de la fin du second Temple qui portent le nom de Jésus, notamment des grands-prêtres, et il s'agirait de savoir s'ils s'appelaient en hébreu יהושע ou ישוע. Sans doute le Jésus fils de Gamaliel mentionné par Josèphe *Antiq.*, XX, IX, 4, etc.), pour prendre un exemple, correspond au יהושע בן גמלא du Talmud (*Yebamot*, VI, 4, etc.). Mais il est possible néanmoins qu'il s'appelât ישוע et

l'aversion des Juifs dans des pays non chrétiens ? D'après Steinschneider[1] aucun Juif ne s'est appelé 'Isâ et il faudrait admettre que ceux qui le portent avaient quitté le judaïsme. Il me semble qu'il n'en est pas ainsi et que, si rarement que ce nom se rencontre chez des Juifs, il n'était pas cependant totalement banni. Je vais donc énumérer d'abord les quelques personnages qui l'ont porté.

1° En premier lieu il faut citer *Abû 'Isâ al Isfahâni*, fondateur d'une secte, qui florissait à l'époque du calife Abd al-Mâlik ibn Merwân (685-705). Son nom hébreu aurait été Obadia ou Isaac (ben Jacob)[2]. Quoique 'Isâ ne soit ici qu'une « Kounya », ce nom n'en servait pas moins tellement à le caractériser que ses partisans s'appelaient 'Isawites עיסויה ou 'Isûnites (עיסוניה)[3]. Certes, Abû Isâ a émis de singulières théories; il enseignait, par exemple, que Jésus et Mahomet étaient aussi des prophètes, avec cette différence que Dieu les avait envoyés, non vers les Juifs, mais vers les peuples païens seulement[4]; mais rien n'indique qu'il eût abandonné le judaïsme. On rapporte, au contraire, que des Juifs ont été jusqu'à s'allier avec les Isawites[5]. Ce qui est curieux, c'est que le nom complet de ce sectaire aurait été, d'après Ibn Hazm, Mouhammed b. 'Isâ, ce qui obligerait à admettre qu'il s'était converti à l'Islam, car un non-mahométan ne pouvait pas prendre le nom du fondateur de l'Islam[6]. Mais l'assertion de Ibn Hazm n'est confirmée par aucune autre source, ce qui m'a porté à conjecturer que ce nom lui a été appliqué plus tard par artifice, afin d'indiquer par là qu'il considérait Jésus et Mahomet comme des prophètes[7].

2° Le second porteur connu du nom de 'Isâ est un contemporain de ce sectaire : *'Isâ b. Mâsardjis*, dont l'auteur du *Fihrist*, Ibn al Kifti, et Ibn Abi Oçeibia mentionnent deux ouvrages : l'un sur les couleurs, l'autre sur les odeurs et les saveurs. Il était, ainsi

que plus tard, quand ce nom fut devenu inusité, on l'ait orthographié ירושע ; car si la forme grecque Ἰησοῦς ne choquait personne, pourquoi la forme hébraïque ישוע aurait-elle choqué ?

1. *J. Q. R.*, XI, 481, n° 529.

2. Voir en dernier lieu, sur lui, *Jew. Encycl.*, VI, 646

3. V., par exemple, Kirkisâni, éd. Harkavy, p. 284, l. 11 : ובדמשק גמאעה מן אצחאבה יערפון באלעיסוניה (Var. : באלעיסויה). Or, c'était parfois l'usage, chez les Arabes, d'appeler les partis et les sectes, non d'après le nom de leur fondateur, mais d'après celui de son père ; v. Goldziher, *Z. D. M. G.*, LXI (1907), 75, n. 2.

4. C'est pourquoi, de tous les chefs de sectes juifs, il est le plus fréquemment cité par les auteurs arabes, v. *J. Q. R.*, XVI, 770.

5. V. Kirkisani, *l. c.*, p. 312 en haut, et *Kaufmann-Gedenkbuch*, p. 171.

6. Cf. Steinschneider, *J. Q. R.*, IX, 609.

7. *J. Q. R.*, XVI, 770. Cf. aussi mon *Zur jüd.-arab. Litteratur*, p. 84.

qu'il ressort notamment de Ibn Abi Oçeibia, fils du célèbre Mâsardjaweihi, appelé également Masardjis, qui vivait à Basra dans la seconde moitié du VIIe siècle et qui est connu comme étant le premier Juif qui ait écrit en arabe [1]. Steinschneider [2] dit aussi de cet 'Isâ qu'il était peut-être sorti du judaïsme. Mais, s'il en était ainsi, les sources arabes n'auraient pas gardé le silence sur ce détail. Elles ne manquent jamais de le relever quand il y a lieu et vont même parfois jusqu'à préciser les circonstances dans lesquelles certains savants juifs sont devenus infidèles à leur foi, comme pour 'Ali b. Rabbân at-Tabari, Sind b. 'Ali [3] et d'autres encore.

3° Le troisième personnage du nom de 'Isâ appartient encore plus sûrement au judaïsme. Le *Fihrist* rapporte qu'Ibn al Râwendi, le fameux libre-penseur arabe du IXe siècle, qui fut persécuté à cause de ses opinions hérétiques, reçut l'hospitalité du Juif 'Aboû 'Isâ b. Léwi de 'Ahwâz en Perse, qu'il composa pour son protecteur la plupart de ses ouvrages hétérodoxes et mourut dans sa maison [4]. Ici le nom de Léwi ne permet aucun doute, quoique le nom de 'Isâ n'apparaisse de nouveau que comme une « Kounya ».

On peut donc admettre avec assurance que, dans les pays de l'Islam, les Juifs ne craignaient pas de prendre le nom de 'Isâ ; peut-être l'employaient-ils comme équivalent de ירושע [5]. Si le nom de ישוע ne se rencontre pas parmi eux, on trouve, par contre, en Orient celui de ישועה (Yeschou'â), qu'on peut considérer comme un allongement de ישוע [6]. On le constate pour la première fois au XIe siècle, dans quelques documents de la Gueniza [7], puis chez deux auteurs caraïtes bien connus de ce siècle : l'auteur du *Mouschtamil*, qui s'appelait sans doute en hébreu Aron b. Yeschou'a

1. Sur le père et le fils voir en dernier lieu mon article dans *Monatsschrift*, XLIX (1905), 43-44.

2. *Z. D. M. G.*, LIII, 433 ; *Die arab. Literatur d. Juden*, p. 15 en haut.

3. C'est ainsi, par exemple, qu'on dit de ce dernier dans le *Fihrist*, p. 275, l. 2 : كان اول يهوديا واسلم على يد مامون.

4. Ce passage manque dans l'édition du *Fihrist*, mais il se trouve dans un autre manuscrit, d'après lequel il a été publié par Houtsma (*W. Z. K. M.*, IV, 223) : واكثر دقيقه الكفريات ألفها (اى الروندى) لابى عيسى بن لاوى اليهودى الاهوازى وفى منزل هذا الرجل توفى. Cf. mon *Hiwi ha-Balkhi*, p. 22 (= *Ha-Goren*, VII, 129).

5. Il est vrai que le nom ירושע est écrit chez les auteurs arabes يوشع.

6. Voir une autre explication donnée par M. Bacher, *R. E. J.*, XXVIII, 290.

7. Par exemple : Yeschoû'a Kohen b. Joseph, à Alexandrie en 1029 (*J. Q. R.*, XIX, 250), Yeschoû'a ha-Lévi b. Abraham, à Fostât en 1030 (Ms. Bodl., 2805[4]), Yeschoû'a b. Abraham, également à Fostât, en 1085 (*ibid.*, 2878[133]), peut-être identique avec le précédent, etc.

(en arabe : Abou-l-Faradj Haroûn b. al-Faradj)[1] et Yeschoû'a b. Yehoûda (en arabe : Abou-l-Faradj Fourkân b. 'Asad). On remarque du même coup que ce nom avait pour équivalents le synonyme arabe Faradj et la forme arabisée du syriaque Fourkânâ (פורקנא).

SAMUEL POZNANSKI.

LA VERSION ESPAGNOLE DES ALPHABETS DE BEN SIRA

Le fragment de la version espagnole des Alphabets de Ben Sira, qu'on doit remercier M. Schwab d'avoir publié[2], présente avant tout un intérêt culturel : c'est, autant que je sache, la première production judéo-espagnole éditée de la Gueniza du Caire. Mais il a aussi un intérêt bibliographique, car on ne connaissait pas jusqu'ici de version espagnole de ce curieux opuscule. Il est vrai que van Straalen en cite une dans son Catalogue, p. 24*a*, sous ce titre : ספר בן סירא... דאנדו אה אינטנדיר לה חכמה די בן סירא [Smyrne?], 5619 [1859], in-8° ; mais le mot חכמה suffit à montrer qu'il s'agit du Sirach apocryphe. Kayserling[3] aussi ne connaît qu'une traduction de ce dernier par Israël Bahor Haïm (Vienne 1818).

Il ne vaut pas la peine de s'étendre sur les variantes du texte que contient le fragment ; par contre, il est nécessaire de corriger d'après l'original[4] les indications relatives aux études du précoce Ben Sira. C'est ainsi qu'il faut lire, p. 111, l. 5 d'en bas : מקרא ומשנה au lieu de משנה תורה ; מזלות provient de משלות ; les mots עופות et חיות ont été ajoutés : ainsi Ben Sira comprenait la langue des planètes, des oiseaux et des animaux, détail qui n'a pas son correspondant dans l'original. Enfin, avant la dernière phrase, qui dit qu'il n'y avait ni grande ni petite chose que Ben Sira n'eût apprise, il manque l'indication qu'il en fut ainsi dans sa septième année[5].

Or, il est facile de voir que ces données imitent le récit talmu-

1. Probablement identique avec celui qui est nommé dans le חלוק הרבנים והקראים (dans Pinsker, *Likkouté Kadmoniot*, p. 106, l. 15). Cf. aussi mon *Aboul-Faradj Haroun ben al-Faradj*, p. 37 (= *R. E. J.*, XXXIII, 216).

2. *Revue*, LIV, pp. 107-112.

3. *Biblioteca Español-Portugeza-Judaica*, pp. 28, 51. Cf. aussi Grünbaum, *Jüdisch-spanische Chrestomathie*, p. 44.

4. Ed. Steinschneider, fol. 20*a*.

5. Cela répond à la remarque de M. Schwab, p. 111, n. 9.

dique sur la science universelle de Yohanan b. Zaccaï (*Soucca*, 28 *a*; *Baba Batra*, 134 *a*)[1]. M. Schwab ne paraît pas l'avoir remarqué, de sorte que sa traduction n'est pas toujours exacte. Ainsi Ben Sira a appris dans sa seconde année, non pas « les règles du Talmud et ses légendes », mais « la Bible, la Mischna, le Talmud, les Halakhot et les Agadot[2] ». Dans sa troisième année il a appris, non « les règles grammaticales du Pentateuque et les règles des scribes », mais les « subtilités de la Tora et les subtilités des docteurs », c'est-à-dire celles qui ne sont pas formellement contenues dans le texte de l'Écriture, mais qui s'en dégagent au moyen d'investigations diligentes[3]. Dans la quatrième année, il n'a pas appris « les lois faciles et les lois sévères, etc. », mais « les règles du קל וחמר », ou les enseignements qui résultent de l'application de cette règle, etc. Enfin, dans sa sixième année, il a étudié, non « le Sifra et le Sifré et l'enseignement de l'école d'Élie », mais « le Sifra et le Sifré et le Tanna debé Eliahou », c'est-à-dire le Midrasch de ce nom[4].

Si l'on admet que ce dernier ouvrage est le Midrasch que nous possédons, lequel appartient à la fin du xe siècle, nous aurions dans ce détail un *terminus a quo* pour l'âge du second Alphabet (ou le premier de la version espagnole). On sait que le *terminus ad quem* est fourni par la citation de l'Aroukh, *s. v.* פריש. Il en résulterait aussi que le second Alphabet est du xie siècle et partant que le premier est encore plus ancien. Je me réserve de rechercher dans une autre étude la patrie des deux Alphabets[5].

Samuel Poznanski.

DEUX JUIFS CAPTURÉS PAR LES USCOQUES

Dans la collection *Monumenta Hungariae historica* se trouve un document qui, à ma connaissance, n'a été signalé par personne

1. L'énumération des vertus de R. Zéra et de R. Papa (éd. Steinschneider, fol. 16 *b*), compilée à l'aide de différents passages talmudiques, est également empruntée dans sa première partie à l'indication sur le zèle de Yohanan b. Zaccaï comme étudiant et comme maître (*Soucca*, *ib.*).

2. Sur ce groupement v. Bacher, *Agada der Tannaiten*, I, 2e éd., 475 et suiv., surtout p. 480.

3. Cf. Bacher, *Die älteste Terminologie*, *s. v.* דקדוק.

4. Cf. Ginzberg, *Z. f. H. B.*, XI, 126.

5. Je renvoie en attendant à l'étude de M. Israël Lévi, *Revue*, LIII, 62 et s.

jusqu'à présent[1]. C'est une lettre, adressée par Antal Verancsics et Zay[2] à un grand dignitaire turc, où il est question de deux pauvres Juifs, sujets turcs, Jacob Toledanus et Salomon Abanszabath, capturés avec d'autres Juifs par les Uscoques à Ancône[3] et détenus probablement sur les terres hongroises. Judas Toledanus, frère de Jacob, leur ayant demandé de s'occuper de leur libération, contre la somme de 200 pièces d'or vénitiennes ou turques, ils demandent au dignitaire turc si leur médiation sera agréée en haut lieu. Le document étant d'un accès difficile, nous croyons utile de le reproduire *in extenso*.

Magnifice domine, amice honorande. Habet dominatio sua magnifica Iudæos quosdam captivos, interceptos per Uzcouhos apud Anconem ad Cerullum castellum, uti dicitur nobis. Inter quos duo sunt, Iacob Toledanus barba ruffa, et Salomon Abanszabath cognomento, statura brevi, quos potissimum Iudas Toledanus redempturus plurimum apud nos institit ut eorum liberationem curaremus, quod officium libenter suscepimus gratia commodi tuæ magnificae dominationis. Quare offert hic Iudas pro utroque jam supra memorato capt vo aureos ducentos venetos vel turcicos, 200 tantum, quum se pauperrimum hominem esse asserit; cœterum nec captivos etiam ipsos esse tanta fortuna, ut possent eam pecuniam pro se dare, quam exigit tua dominatio. Quid igitur hac in re habeat animi, num eos velit manumittere, et id quanta pecunia rogati petimus ut nos faciat certiores praesertim si cogitat, curam hanc nostram fore illi gratam. Quandoquidem hoc ipsum negotium in nos si rejecerit, ita illud tractabimus pro suæ dominationis commodo et voluntati uti ab eadem edocebimur.

Interim vero ut eos mitiore velit tenere carcere etiam atque etiam rogamus, sciatque hunc Iudam Toledanum Iacob redimendi fratrem esse germanum. Bene et feliciter valeat Verancsus és Zay Gastelonak. Constantinopoli 10 Martii 1555. Egy török nagyságosnak.

S. Mitrani-Samarian.

1. Voir *Magyar Törtenelmi emlékek. Verancsics. Antal* II, t. VI. Scriptores.

2. Anton Verancsics, mort en 1573 archevêque de Gran, remplit des missions diplomatiques en Turquie. En 1553, après la campagne désastreuse pour les Hongrois, il fut envoyé avec Zay et le savant flamand Busbecq à Constantinople pour conclure la paix avec Soleïman. Lors de sa mission de 1567, l'envoyé de l'empereur Maximilien II eut des rapports avec le duc de Naxos.

3. Les Uscoques étaient des écumeurs de mer redoutables, Slaves chassés de la Dalmatie et de la Bosnie, établis en territoire hongrois et vénitien, capturant surtout les navires du Sultan. Voir Philippe de Fresne-Canaye, *Le voyage du Levant*, p. 8 : « ... Étant très nombreux, ont élu un chef parmi eux et courent à travers le golfe comme corsaires, volant tous les bateaux qu'ils rencontrent et qui leur sont inférieurs... *Et quand il leur tombe entre les mains des Juifs*, nonobstant toutes les lettres de Saint-Marc ils leur volent leurs marchandises et les font esclaves. Puis, chargés de butin, ils se retirent sur les terres du duc Ferdinand. »

UNE INSCRIPTION HÉBRAÏQUE A CHALCIS

M. H. Omont, conservateur du département des mss. à la Bibliothèque nationale, a bien voulu nous communiquer la photographie ci jointe d'une inscription hébraïque conservée au musée de Chalcis et qui lui a été remise par M. Spiridion Lambros, professeur à la Faculté d'Athènes. La pierre, jadis encastrée dans la muraille de cette petite ville, a une hauteur de 0m,65, sur 0m,44 de large et 0m,36 d'épaisseur.

Sur les huit lignes dont se compose ce texte, nous n'avons pu lire que les mots suivants :

1. אמללו . . . יושבי . . . ‿.
2. . . א שלמ . . . פפנ\ חכ . .
3. לפה אביע . . . . בת לפנימה [יי]
(ou יה)
4. לירח ניסן שנת ה׳פ׳ו לבריאת עו[לם]
5. למניין שאנו מונים בו פה בקהל [ת]
6. הקודש אבריפס (?) אי\ אתמפל
(ou יש)
7. . . . . הפהט
8. כל . . . וישלחו ישמרה ל[..]

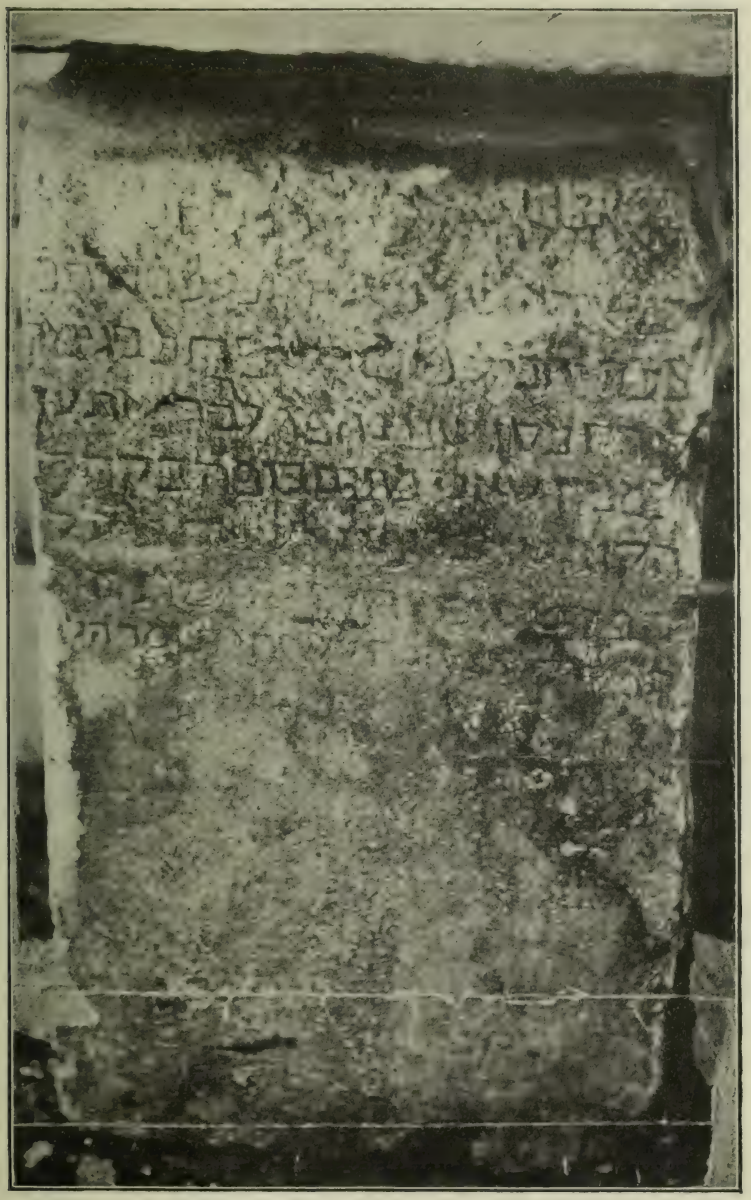
1. Sont désolés . . . les habitants. . . . .
2. . . . . .
3. . . . . fille [de roi] à l'intérieur [le..]
4. du mois de Nissan l'an 5086 de l'ère de la Création,
5. selon le comput d'après lequel nous comptons ici en cette communauté
6. sainte de Euripos. . . . . .
7. . . . . .
8. tout. . . . . et ils ont envoyé. . . . . Préserve-la...

A la fin de la ligne 3, il semble y avoir une allusion au Ps. XLV, 14, qui célèbre les vertus domestiques de la femme. La dernière lettre (disparue) donnait le quantième de la date, qui correspond à avril-mai 1326.

Lignes 4 et 5 : le contexte permet de reconstituer les lettres perdues de toute la bordure brisée à gauche.

Ligne 6 : *Euripos* est, depuis le XIIe siècle, le nom de l'antique Chalcis, comme nous le fait observer M. Théodore Reinach, qui a

bien voulu jeter un coup d'œil sur ce texte. Comme il n'y a aucune eulogie funéraire, et qu'au contraire, la communauté est men-



tionnée, on a lieu de croire qu'il s'agit d'une dédicace ou d'une restauration de synagogue.

Moïse Schwab.

LES JUIFS COMTADINS PENDANT LA RÉVOLUTION

On a peu de renseignements sur le sort des Communautés juives de l'ancien Comté-Venaissin pendant la période révolutionnaire. Voici cependant ce qu'on lit dans une pétition adressée vers 1820 à la Chambre des Députés par quelques israélites de l'Isle-sur-Sorgues, à propos de la liquidation des dettes de leur ancienne communauté[1].

Les Juifs du Comtat ont été incorporés à la nation française avec le reste du Comtat; les Communautés qu'ils formaient ont été supprimées avec les autres corporations du Comtat; leurs biens ont été saisis de même par le gouvernement. Deux vastes cimetières, deux temples superbes et tout leur riche mobilier étaient les principaux de ces biens. Le temple de l'Isle et la rue même qu'habitaient les membres de l'ancienne Communauté furent entièrement détruits et sacrifiés, et il n'en reste plus aujourd'hui que la place et le local du temple dont la commune de l'Isle a les clefs. — Le temple de Carpentras fut d'abord dépouillé de tous ses magnifiques ornements, or, argent, lustres, voiles précieux, portes, rampes, etc. (objets dont un grand nombre furent employés et servent encore à des usages publics et dont la plupart furent portés aux magasins nationaux pour être vendus) Il fut ensuite transformé en club; enfin, en l'an VIII, la Régie des domaines l'afferma pour un modique loyer, vu sa dégradation complète, aux israélites qui restaient à Carpentras, qui le rendirent à sa première destination, et à qui il est insensiblement resté, depuis que le gouvernement a rendu son culte et ses temples à la religion. Mais cet édifice jadis imposant et superbe n'était et n'est plus qu'un local dépouillé et prêt à tomber en ruines.

Si les dernières assertions de ce document sont exactes, on doit supposer que les objets mobiliers du temple de Carpentras (lustres, rampes, boiseries, etc.), qui datent tous du XVIIe et du XVIIIe siècles, ont été restitués à la Communauté après 1820.

JULES BAUER.

1. Archives de la Communauté de Carpentras.

BIBLIOGRAPHIE

Barth (J.). **Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen.** Erster Theil. Leipzig, Hinrichs, 1907; gr. in-8° de 54 pages. (Tirage à part du Rapport du *Rabbiner-Seminar* pour 1905-1906.)

Dans ce fascicule, M. Barth donne une série de nouvelles recherches sur la grammaire comparée des langues sémitiques, auxquelles il a joint la reproduction d'un article paru en 1894 dans l'*American journal of semitic languages and literatures.*

P. 1-12. M. Barth étudie les suffixes pronominaux précédés d'un *n*. Ces suffixes se rencontrent tout d'abord dans le futur des verbes hébreux, par exemple אֶזְכָּרֶנּוּ, et araméens, par exemple יְשֵׁיזְבִנָּךְ. On compare généralement cet *n* à la syllabe *an* de l'énergique arabe. M. Barth y voit, non un suffixe du verbe, mais un préformatif des pronoms, que l'on rencontre à d'autres temps qu'à l'imparfait et ailleurs que dans les verbes. Les arguments présentés par M. Barth méritent considération, quoique certains points restent encore douteux. L'auteur (p. 8) dit qu'en araméen les suffixes en *in* sont aussi fréquents au passé qu'au futur. Ce n'est pas exact. Le suffixe de la troisième personne pluriel seul est aussi usuel dans les deux temps, parce que c'était, en réalité, dans l'ancien araméen (et encore en syriaque), un pronom indépendant qui, ensuite, s'est attaché au verbe. Les rares exemples d'autres suffixes avec le parfait dans le Targoum, cités p. 4, sont sujets à caution. Enfin, il serait intéressant de savoir pourquoi en hébreu le suffixe avec *n* ne se rencontre pas avec le vav conversif ni en araméen biblique dans le jussif.

P. 10-12. M. Barth met en rapport l'*n* du suffixe *nu*, que l'on rencontre dans l'arabe vulgaire de Bagdad, par exemple *binu* « en lui », avec le préfixe en *n* du syriaque. Il semble plutôt que l'*n* de *nu* ait été mis là pour éviter l'hiatus de *biû*. C'est ainsi qu'en Alsace on prononçait Rabbi *Nakive*, pour Rabbi *Akiba*.

P. 13-18. M. Barth montre que l'on doit distinguer de la particule interrogative *ay* les particules *an* et *è*. L'argument tiré de l'orthographe

sans *yod* de אָנָה est important, sans être aussi décisif que le pense l'auteur. Dans le suffixe וֹהִי de l'araméen le *yod* a disparu, car le *vav* paraît bien représenter le suffixe *hu*, qui s'était maintenu seulement après *i* ou *yod*, et était devenu partout ailleurs *hi*.

P. 19-26. L'auteur étudie le démonstratif *hay*, qu'il retrouve dans de nombreux pronoms et adverbes par exemple אידי, הילך.

P. 26-29. M. Barth explique comment la terminaison *iy* devient *è* (par exemple גוֹלֶה de *gâliy*). C'est que *iy*, avec la nunation (ou mimation), était devenu *ĭn*, puis *ĭ*, qui est devenu *è*. Nous nous étonnons que M. Barth considère ici קָרֵי, גֵּלֵי comme des participes au lieu de passés. En araméen biblique, comme en syriaque, le participe passif a la voyelle *è*, par exemple שְׁרֵא, pluriel שְׁרַיִן.

P. 30-46. L'auteur défend avec beaucoup de vigueur, contre M. Fischer, les thèses qu'il avait énoncées dans un article de la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, LIX, p. 159-162. Ces thèses sont les suivantes : 1° Dans le pronom démonstratif *dh* le sémitique distinguait le masculin du féminin par la vocalisation : le masculin était *dhè* (hébreu זֶה), le féminin *dha* (araméen דָּא, hébreu זוֹ) ; 2° le ת de זאת n'est pas la terminaison féminine, mais un pronom féminin *ti*, qui s'oppose au *tu* masculin ; 3° en arabe on a substitué le féminin *ti* à *dha ;* cependant le pronom masculin *dha* se prononçait aussi *dhè* et a ainsi conservé la voyelle primitive du masculin.

La dernière étude (p. 47-57) porte sur l'article hébreu, qui, d'après M. Barth, ne doit pas être rapproché de l'arabe *al*, mais répond à un démonstratif *hà*. Pour notre part, nous verrions dans l'article hébreu plutôt *han* que *hal*, comme en sabéen, où l'article postpositif *n* vient de *han*. On s'explique ainsi que le lihyanite et le safaïte aient ה comme l'hébreu. Le rapprochement que fait M. Barth entre l'hébreu הַזֶּה et l'arabe *hàdhâ* ne nous paraît pas convaincant, car en hébreu הַזֶּה ne s'emploie que comme apposition du substantif, tandis qu'en arabe *hâdhâ* s'emploie d'une manière absolue. L'article de הַזֶּה paraît dû à l'analogie des adjectifs, qui prennent l'article après un substantif déterminé.

M. Barth voit le même pronom *hâ* dans la terminaison ה de עַתָּה, alors que d'habitude on y voit la terminaison *a* de l'accusatif ou locatif. M. Barth observe que le mot עתה a le ton sur la dernière syllabe, ce qui, d'après lui, serait primitif ; or, la terminaison du locatif n'est pas accentuée. Il nous semble, au contraire, que l'accentuation pausale dans עָתָּה est, comme ailleurs, la véritable accentuation, et que hors de la pause les mots, surtout très usuels comme עתה, אתה, ont une tendance à déplacer le ton, parce que celui qui parle veut arriver au bout de la phrase. Ensuite, M. Barth croit que עתה n'aurait pu sans l'article avoir le sens démonstratif, pas plus qu'en arabe *waqtan* ou *zamânan*. Mais la terminaison *a* (non pas *an* ou *am*), n'étant employée que dans les noms déterminés, on peut arriver à se passer de l'article. C'est ainsi que חוּצָה, אֶרֶצָה remplacent החוצה, הארצה. M. Barth voudrait mettre en rapport

l'article hébreu avec l'*a* de l'emphatique araméen. Ce rapprochement, à notre avis, s'impose beaucoup moins que celui de l'emphatique avec la terminaison du locatif, malgré la différence de ton entre le locatif hébreu, qui est *milleêl*, et l'emphatique, qui est *millera'*.

Quoi qu'il en soit de ces réserves, nous souhaitons que M. Barth donne bientôt la suite de ses recherches de grammaire comparée, car la richesse des matériaux mis en œuvre par l'auteur et la sagacité avec laquelle il les utilise font que ses travaux sont toujours du plus haut intérêt pour ceux qui s'adonnent à l'étude de la philologie sémitique.

MAYER LAMBERT.

EISELEN (Frederick Carl). **Sidon, a study in oriental History**. New-York, the Columbia University Press, 1907; in-8° de 172 p. (Columbia University Oriental Studies, vol. IV).

Le rôle considérable joué par Sidon, son autonomie aux périodes brillantes de ses annales, le fait que son territoire a fourni le matériel archéologique le plus important de toute la Phénicie, expliquent que l'on puisse détacher de l'histoire phénicienne les événements qui concernent cette métropole. M. Jeremias a déjà accompli la même tâche pour Tyr, en arrêtant, il est vrai, son récit à la prise par Nabuchodonosor. M. Eiselen — et ce paraît être un plan généralement adopté par la collection des *Columbia University Oriental Studies*, dirigée par M. Richard Gottheil — poursuit l'histoire de Sidon depuis sa fondation jusqu'à nos jours. L'ouvrage est soigneusement documenté et de lecture agréable. L'auteur a su se limiter et mettre de la clarté dans un exposé qui menaçait de laisser une image confuse soit par les incertitudes du début, soit par l'enchevêtrement des civilisations successives, soit encore par la raison qu'après l'époque phénicienne, Sidon perd toute vie personnelle.

On conçoit que, pour ne pas en rompre le cadre, cette monographie devait être strictement maintenue sur le terrain historique. Les vues sur la religion, sur l'industrie et l'art ne pouvaient qu'être insuffisantes, puisque l'auteur était contraint de se limiter aux textes et monuments sidoniens ou concernant Sidon. M. Eiselen a, sinon supprimé résolument, du moins restreint à l'indispensable les digressions non historiques. Par exception, il a accordé une place plus large aux inscriptions phéniciennes découvertes dans le territoire de la rivale de Tyr, parce que sur elles repose tout un chapitre de l'histoire sidonienne.

On est moins assuré aujourd'hui qu'au temps de Movers, de pouvoir retracer les commencements des villes phéniciennes. On ne doutait pas jadis que « Sidon » ait signifié « lieu de pêche ». Depuis la découverte d'un dieu *Sid*, et malgré que son rôle, à Sidon, soit mal déterminé, on se

demande si le nom divin n'aurait pas été un dieu tribal dont la tribu d'abord, le pays ensuite, auraient tiré leur nom.

On ne doutait pas que Sidon ait possédé anciennement et pendant longtemps une puissance plus grande que Tyr. M. Eiselen met en évidence la haute antiquité de a suprématie tyrienne. Le témoignage d'Hérodote, qui place la fondation de Tyr en 2750 avant notre ère, est ainsi renforcé contre la chronologie de Josèphe qui, fixant à 240 ans le temps compris entre la construction du temple de Jérusalem et la fondation de Tyr, donne pour cette dernière la date de 1209. C'est le résultat auquel avait été conduit Pietschmann : c'est celui qu'avait dégagé Movers bien que, pour harmoniser les textes, il ait supposé deux fondations successives. M. Eiselen se rapproche en quelque manière de Movers, car il admet que, lors de sa destruction par Esarhaddon, Sidon envoya à Tyr un contingent important de population qui nfusa à la vieille cité une activité et une vie nouvelles. Sous une date fausse, Josèphe aurait conservé le souvenir de cet événement.

L'auteur admet que les diverses civilisations sémitiques représentent des flots successifs de populations sorties d'Arabie Dès 4000 avant notre ère, on aurait la migration babylonienne, puis vers 2800 la migration chananéo-phénicienne, vers 1600, la migration araméenne. Cette hypothèse mise en avant par Sprenger, adoptée par Schrader et nombre d'assyriologues (Hommel, Winckler, etc.), est commode ; toutefois, elle n'envisage qu'un des éléments de la question. Le problème ainsi simplifié à l'excès ne donne qu'une solution illusoire. Il est certain que le désert déverse sur les territoires voisins le trop plein de sa population ; mais la théorie qui considère l'Arabie comme le réservoir de tous les peuples sémitiques est d'un schématisme inquiétant. Rend-elle un compte suffisant de la diversité des races et des langues sémitiques ?

M. Eiselen suppose que les Phéniciens arrivant, vers 2800 avant notre ère, sur les bords de la Méditerranée, y trouvèrent une installation indigène portant le nom de Sidon en l'honneur du dieu Sid. Ayant choisi ce point pour centre de leurs opérations, les nouveaux venus adoptèrent rapidement ce dieu et lui accordèrent, pour se le rendre favorable, une place éminente dans leur panthéon. Ils conservèrent à la ville le nom pré-phénicien de Sidon. Ce nom leur fut même attribué et, dès lors, ceux que nous nommons les Phéniciens, à la suite des Grecs, adoptèrent l'appellation de Sidoniens.

De la sorte, les vainqueurs auraient emprunté le nom des vaincus, ce qui n'est pas la coutume usuelle.

Puisque l'on spéculait sur la population pré-phénicienne, il n'eût pas été déplacé de chercher quelques indications complémentaires dans la préhistoire, tout au moins entre le quatrième millénaire, dans lequel M. Eiselen place la fondation de Sidon, et l'arrivée des Phéniciens vers 2800.

Nous avons dit que M. Eiselen n'admet pas, aux hautes époques, la suprématie de Sidon sur Tyr. Dès sa fondation, cette dernière occupe le

premier rang et le conserve jusqu'après le début du premier millénaire. Au xve siècle avant notre ère, Sidon tombe sous le joug égyptien. Les annales des rois d'Égypte, les tablettes d'el-Amarna fournissent quelques renseignements. Puis l'invasion assyrienne vient troubler l'équilibre établi dans la Méditerranée orientale. On sait les difficultés qu'on rencontre à rapprocher, des sources assyriennes, les renseignements de Ménandre conservés par Josèphe. Ainsi, Josèphe mentionne un Selampsas où l'on est tenté de retrouver Salmanasar. M. Eiselen propose de corriger en Sennacherib. Luli, le roi de Sidon des textes assyriens, correspondrait bien à l'Elulæus de Josèphe. MM. Winckler et von Landau ont supposé que l'historien juif avait confondu en une seule les trois campagnes de Tiglathpileser, de Sennacherib et d'Esarhaddon.

Sous la domination perse, la Phénicie et Sidon tout particulièrement ont connu une remarquable prospérité. La fondation du vaste empire eut pour résultat immédiat d'activer les échanges entre l'orient et l'occident. Les Phéniciens, intermédiaires obligés, en profitèrent grandement. Sidon l'emportait par la puissance et la richesse sur ses voisines. Les rois de Perse en faisaient leur residence favorite lorsqu'ils séjournaient dans leurs possessions occidentales. Cependant, Sidon devait être détruite pour la seconde fois en 351 par Artaxerxès Ochus pour avoir soulevé toute la Phénicie contre l'autorité perse.

Des découvertes heureuses ont amené au jour plusieurs textes qui ont révélé une dynastie sidonienne dite d'Echmounazar. On s'accordait à la classer sous la domination perse jusqu'à ce que M. Clermont-Ganneau fit valoir des arguments pour la reporter à l'époque ptolémaïque. La question est importante car, dans ce dernier cas, les idées exprimées par les textes ne seraient plus d'inspiration phénicienne, mais déjà sous l'influence grecque. M. Eiselen tient pour écartée la date du vi^e siècle avant notre ère. Il accepterait la date de 480 ou 470-410 que nous avons cherché à établir (*Revue archéol.*, 1905, I, p. 1-23, avec correction, *ibidem*, II, p. 378), s'il était prouvé que la dynastie d'Echmounazar ne peut appartenir au ive et au début du iiie siècles. Il estime, sans apporter d'arguments nouveaux, que cette dernière date est plus vraisemblable. On aurait la succession suivante : Abdalonyme, Echmounazar I, Tabnit, Echmounazar II, Bodachtart, Sedeqyaton (règne douteux, se nommait peut-être Yatonmelek), enfin Philoclès. L'installation d'Abdalonyme eut lieu en 332, celle de Philoclès est placée en 280. A la suite de M. Rouvier, on attribue quelques monnaies à Abdalonyme. Nous avons montré que cette attribution reposait sur une fausse lecture.

Nous avons insisté sur les temps anciens, mais les époques suivantes, romaine, chrétienne, des croisades, musulmane, druze et contemporaine, ne sont pas étudiées par l'auteur avec moins de soin.

René Dussaud.

R. Dussaud. **Les Arabes en Syrie avant l'Islam**. Avec 32 figures. Paris, Leroux, 1907; in-8° de VII-178 p.

Comme l'assyriologie vient parfois expliquer des passages de la Bible, la langue, peu étudiée jusqu'à présent, du Sâfa, ou désert de la Syrie, offre son concours à l'exégèse biblique. Suppléant M. Clermont-Ganneau, au Collège de France en 1906, M. Dussaud a traité dans son cours du « Déchiffrement et de l'interprétation des inscriptions safaïtiques » ; à cette occasion, il a examiné les données nouvelles que celles-ci fournissent pour l'histoire de la pénétration des éléments arabes en Syrie avant l'Islam.

Le résumé de ces leçons forme le livre annoncé ici, dont divers points touchent à nos études. Ainsi la Genèse XXV, 15) range Yetour parmi les fils d'Ismaël, c'est-à-dire parmi les tribus de race arabe, fixant l'habitat du petit-fils d'Abraham dans le désert de Syrie [1]. Toutefois, le Ier livre des Chroniques (I, 31 ; V, 19) le place dans la Transjordanie. A l'époque des Romains, les Ituréens sont installés dans l'Antiliban. En effet, les quelques noms de soldats ituréens que les inscriptions latines conservent sont en partie des noms araméens, en partie des noms arabes.

Ce n'est pas là un mouvement isolé de migration. L'introduction des Israélites en Palestine est l'exemple le plus célèbre d'une infiltration d'éléments nomades en pays sédentaire. S'il est permis d'en juger par analogie, il est assez vraisemblable que les Israélites ne parlaient pas l'hébreu avant leur séjour en Transjordanie. On sait que les diverses traditions bibliques conservent le souvenir de l'ancien état nomade. En particulier, il est intéressant de comparer l'onomastique de la famille d'Abraham avec les anciens noms propres arabes. Pour Ismaël, le safaïtique ישמעל est plus voisin de l'hébreu ישמעאל que l'arabe classique *Ismaïl*. — Le nom du père d'Abraham, Térah, a été rapproché du safaïtique *Tarah*, à juste titre. S'il est vrai que les Massorètes ont vocalisé Térah, par contre les Septante ont transcrit Θάρα, ou dans quelques mss. Θάρρα (avec deux ρ). Ne nous arrêtons ni à la théorie de Sucken, appliquée par H. Winckler [2], — qui explique l'histoire des patriarches comme une légende astronomique, — ni à celle de Robertson Smith, qui a fait de Térah un totem, sous prétexte que ce nom aurait signifié « chèvre sauvage, chamois », par comparaison avec le syriaque *torho*. Cependant, il faut tenir compte du rapprochement proposé par M. Charles Daveluy, disant que Térah serait simplement un nom propre d'homme, d'origine arabe, ou, tout au moins, employé dans le désert de Syrie.

La même étude nous explique logiquement la marche singulière des

1. V. Emil Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, t. I, p. 707-725.

2. *Geschichte Israëls in Einzeldarstellungen*, Leipzig, 1900. Cf. *Revue biblique*, 1905, p. 5 et s.

Israélites dans le désert, faite sur un long circuit, avant leur entrée en Palestine. « Qu'il s'agisse, dit l'auteur, des Israélites, des Nabatéens ou des Musulmans au VIIe siècle de notre ère, la même tentation de la terre promise les agite, et les mêmes difficultés se dressent devant eux. Après un premier effort, qui échoue contre le sud de la Palestine fortement organisé, les hordes nomades reprennent leur élan vers la Transjordanie, qu'elles enveloppent facilement. Il leur faut s'emparer de toute la contrée à l'est de la mer Morte et du Jourdain, avant de pouvoir pénétrer dans le cœur du pays » (p. 17).

Après l'argumentation basée sur l'onomastique, d'une part, et sur l'ethnographie d'autre part, voici que la configuration du sol est invoquée à son tour.

Il n'est pas jusqu'à la tradition du Paradis terrestre qui, selon M. Winckler, ne révèle une forme inattendue. Dans son ouvrage *Wo lag das Paradies,* Friedrich Delitzsch ne concevait pas qu'un doute pût s'élever sur la mention du Tigre et de l'Euphrate au chapitre II de la Genèse. M. Hommel[1] n'admet pas une solution aussi simple : il suppose que la tradition du jardin d'Eden remonte à des temps préhistoriques, à une époque où les wâdi du désert de Syrie aujourd'hui desséchés, roulaient une eau abondante et favorisaient une végétation luxuriante. Selon lui, le Hideqel ne désignerait pas le Tigre, mais le méchant cours d'eau nommé Wadi Radjil, qui descend du Djebel Hauran, ou encore la dépression du Djof dans le nord de l'Arabie.

On voit combien d'idées sur les origines d'Israël se trouvent remuées, sinon toujours approfondies, dans ce livre, où règne une grande érudition tempérée par une sobriété de bon aloi.

MOÏSE SCHWAB.

KAATZ (S.). **Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständniss der Propheten.** Berlin, M. Poppelauer, 1907, in-8° de 109 p.

Ce petit essai n'est pas dénué d'intérêt. L'auteur, qui se tient sur le terrain de la plus stricte orthodoxie juive en matière d'exégèse, arbore résolument son drapeau et assume, non sans crânerie, la tâche, devenue ardue, de défendre contre les assauts d'une critique toujours plus audacieuse la thèse de l'authenticité et de la véracité intégrales de l'Ecriture. Mais K. est de son temps : il a lu Wellhausen et les autres ; il ne pense pas que le croyant le plus assuré de la vérité se puisse enfermer dans une ignorance volontaire des travaux et des hypothèses de la science contemporaine et leur opposer simplement une dédaigneuse fin de non-recevoir.

1. *Grundriss der Geographie u. Geschichte des alten Orients*, p. 272.

Il estime qu'un pareil dogmatisme est suranné et d'ailleurs aussi fâcheusement subjectif et arbitraire que la conception évolutive de la religion d'Israël à laquelle il va s'en prendre. Le point de vue traditionnel a besoin, selon lui, d'être défendu par une contre-critique avertie. Le devoir d'une apologétique bien comprise, c'est de suivre l'adversaire sur son terrain et de tâcher de lui briser ses armes entre les mains. Par définition, elle est donc appelée à varier, selon les époques, sa stratégie et ses arguments. Il y a lieu, à l'heure actuelle, de dénoncer l'assurance arbitraire de l'exégèse négative, la variété déconcertante des solutions proposées à maint problème souvent mal énoncé et de montrer comment la saine interprétation des textes peut être viciée par une critique de parti pris qui n'aborde pas une phrase, pas un mot, sans méfiance et sans fâcheuse propension à démasquer partout contaminations, altérations et interpolations.

L'auteur s'est proposé d'étudier dans l'esprit qu'on vient de dire l' « essence » du prophétisme biblique.

Le prophétisme s'appelle chez K., — et l'expression, dans son anachronisme voulu, est à elle seule tout un programme de protestation, — le *judaïsme prophétique :* il n'y a pas eu, en effet, « évolution » dans le monothéisme d'Israël, comme l'affirment témérairement les critiques protestants, et comme le répètent imprudemment après eux les exégètes juifs de la tendance libérale. La conception juive est une. C'est l'interprétation, c'est le commentaire moral ou religieux qui en a été divers, les prophètes ayant réfracté la foi commune selon leur tempérament propre et leur organe individuel et mis de préférence en valeur, selon les circonstances, les milieux, les nécessités changeantes de l'action, telle ou telle partie de la Loi, tel ou tel aspect de la doctrine, sans qu'il puisse être question de foncières divergences de vue, « de progrès » religieux ou au contraire de « décadence ».

C'est ainsi qu'il est faux de prétendre que la prophétie ait atteint son apogée avec les prophètes dits « prophètes-écrivains ». Des prophètes antérieurs nous ne connaissons que ce que les auteurs de relations historiques ont entendu nous apprendre. Leur laconisme ne signifie pas que le ministère des dits prophètes fut de valeur ou de portée inférieure. Il faut se méfier de l'*argumentum a silentio :* à s'en tenir aux livres des Rois, que saurait-on de la carrière d'un Isaïe, sinon deux ou trois prédictions sans importance? C'est errer gravement que de se représenter la philosophie religieuse de tel Nabi en n'y faisant entrer comme éléments que les seuls enseignements qui figurent dans les pages qui nous restent de lui, en lui déniant des doctrines qu'il n'a vraisemblablement pas eu l'occasion ou senti le besoin de proclamer. De ce qu'il n'est dit qu'une fois dans Isaïe (LVIII, 7) qu'il faut nourrir l'affamé et vêtir celui qui est nu, il ne s'ensuit pas que ce prophète ait attaché une valeur superficielle aux œuvres d'assistance. Jérémie a proclamé la supériorité de la religion du cœur. Il n'a pas désavoué pour cela le ritualisme, témoin la fameuse péricope du Sabbat (XVII, 21 sv.), qui embarrasse si fort la critique néga-

tive, obligée de reconnaître l'indéniable parenté du style de ce morceau avec la langue ordinaire du prophète et de n'avancer que bien timidement ici l'hypothèse facile de l'interpolation ou du pastiche.

Il faut donc pour juger sainement du prophétisme partir de ce principe de l'unité de conception du judaïsme et expliquer les variations quelquefois si singulières du thème par les contingences diverses de l'organe inspiré, du milieu, du moment historique, et faire, — il y a quelque prétention dans ce mot, — de l'exégèse « biologique » (p. 26).

M. K. sait bien qu'en opposant la tradition à la thèse évolutive il ne fait guère qu'opposer postulat à postulat : il reconnaît volontiers qu'en pareille matière il n'est point de démonstration mathématique. Mais d'autre part, la supériorité de l'hypothèse qu'il défend réside en ceci qu'elle permet de résoudre en se jouant les contradictions apparentes qui se rencontrent parfois non seulement de prophète à prophète, mais de texte à texte souvent chez le même auteur. Ces contradictions, encore une fois, ne trahissent nullement des tendances opposées : elles sont l'image même de ces illogismes que produit à chaque instant la logique mouvante de la vie. Le prophète, qui est un être de chair et de sang, qui est un homme de son temps et qui est avant tout un homme d'action, un moraliste, un directeur de conscience, un pédagogue, non point un théologien, ni un légiste, insiste avec force et met l'accent d'une rhétorique passionnée et véhémente sur un point spécial de l'idéal permanent que son peuple aura méconnu. Et voilà comment, en prêchant une doctrine manifestement identique, il se servira parfois d'arguments tout contraires à ceux qu'employait son devancier, contraires même parfois, ce qui est plus significatif, à ceux dont il use lui-même en une autre occurrence.

C'est ce que, dans la seconde partie de son essai, M. K. essaie d'illustrer par de nombreux exemples et souvent d'ingénieuse façon. Je citerai, entre autres, l'exemple de l'emploi fait par les prophètes de l'argument « temporis acti » : Isaïe oppose à la corruption du présent l'idéale justice et fidélité du passé d'Israël (I, 21. 26) ; Jérémie, en revanche (VII, 22 et suiv.), prétend qu'Israël a toujours suivi les élans de son cœur vicieux depuis la sortie d'Égypte ; que, malgré les avertissements, il n'a jamais obéi (XI, 7 et suiv.). Lui-même avait pourtant parlé au ch. II (v. 2) du souvenir d'affection que Dieu garde à son peuple au temps où il le suivait dans le désert ? Il est bien évident ici, que, selon les besoins de la prédication, le prophète fait allusion tantôt aux mérites et tantôt aux méfaits des ancêtres.

Que d'encre théologique n'a pas fait couler le Pharaon de l'Exode, dont l'endurcissement du cœur (même, je crois, dans des morceaux que la critique attribue à la même source), est imputé tantôt au roi lui-même, et tantôt à Dieu. Les théologiens juifs se sont heurtés à cette contradiction, la théologie chrétienne depuis saint Paul en a étayé le fameux dogme de la prédestination. En réalité, avec la méthode de M. K., c'est beaucoup plus simple. Le texte d'Isaïe, VI, 9 et d'autres passages de l'Écriture qui contiennent la même attribution flottante du péché tantôt à l'inspiration

humaine, tantôt à l'influence divine, prouvent, comme l'épisode ci-dessus, que, dans l'esprit du judaïsme, la méchanceté est à la fois cause et effet, faute et châtiment. Preuve en est encore que le faux prophète dont parle Ézéchiel est censé tantôt parler de son chef (XIII, 2, suiv.) et tantôt avoir été égaré par Dieu (XIV, 9). Ces rapprochements sont intéressants. Il est vrai qu'on pourrait tirer de ce dernier exemple en particulier une théorie très philosophique de l' « immanence », qui est loin, j'imagine, de la pensée orthodoxe de l'auteur. S'est-il avisé de ce danger, où l'entraîne ici sa méthode d'interprétation ? M. K. devrait-il plus qu'il ne croit aux travaux de Duhm, Wellhausen et Cornill, qu'il n'a pas dédaigné de méditer ? Quoi qu'il en soit, on trouvera dans notre auteur d'utiles remarques sur l'emploi chez les prophètes des anthropomorphismes, des notions d'élection d'Israël, de rémunération, de jugement dernier, sur les rapports entre la Loi et le prophétisme.

La théorie simpliste de M. K. pourra faire sourire. On pourra lui reprocher de méconnaître l'importance de bien des problèmes historiques, chronologiques, littéraires, lexicographiques et exégétiques. C'est se faire la part trop belle que de ne s'adresser pour rechercher l'essence du prophétisme qu'aux textes parfaitement limpides (p. 23). Mais cela dit, il y a là beaucoup d'observations de détail, de remarques personnelles et de fines critiques, de réflexions pleines de bon sens dont chacun, à quelque camp qu'il appartienne, peut faire son profit. M. K. nous donnera-t-il, comme a fait Hoffmann du Lévitique, une édition critique « orthodoxe » de ces prophètes, qu'il paraît bien connaître ? Il est à coup sûr tout préparé à aborder cette tâche.

JULIEN WEILL.

MONTGOMERY (James Alan). **The Samaritans, the earliest Jewish sect, their history, theology and literature.** Philadelphie, 1907, in-8° de XIV + 358 pp.

Bien que l'étude des documents manuscrits de la littérature samaritaine n'en soit encore qu'à sa première période et réserve un ample champ de travail aux spécialistes, il y avait lieu de résumer, pour ceux qui ne peuvent aller aux sources, l'état actuel de la science à l'égard de la secte des Samaritains, de son origine, de son histoire, de sa liturgie, de sa théologie. C'est ce qu'a entrepris le savant professeur de la « Philadelphia Divinity School » dans cet élégant volume où aucune information utile concernant « le seul fragment de la race hébraïque qui ait survécu d'une suite ininterrompue sur le sol palestinien » ne paraît avoir été négligée. Les nombreux travaux d'ensemble ou de détail publiés sur la matière depuis plus de trois cents ans ont été mis à profit au grand complet. L'index bibliographique à la fin de volume contient près de trois cents numéros. Et comme beaucoup des dissertations qui y sont énumérées ne

sont pas faciles à trouver, cette érudite compilation remplacera pour l'étudiant, auquel elle s'adresse, toute une bibliothèque. L'auteur est au courant des recherches critiques les plus modernes et des derniers documents samaritains mis au jour. Sans avoir la prétention d'apporter soit des solutions, soit des hypothèses originales aux nombreux problèmes, fort complexes, que soulève, par exemple, l'étude de l'histoire primitive des Samaritains, ou des sectes apparentées à ceux-ci, M. M., néanmoins, a fait œuvre personnelle et témoigné de jugement et de bon sens dans le choix des opinions les plus vraisemblables.

Les témoignages internes de provenance samaritaine ont été diligemment rapprochés des sources juives, chrétiennes et musulmanes.

Après un historique bien documenté de la « redécouverte des Samaritains » à partir du XVIIe siècle, une agréable description de Samarie et des environs, des renseignements ethnographiques sur les rares Samaritains survivants de nos jours (d'après la plus récente statistique, dressée en 1901 par Huxley, ils ne compteraient plus que 152 âmes) l'auteur suit les Samaritains depuis la nébuleuse origine jusqu'à nos jours, discute les témoignages de la littérature apocryphe, du Nouveau Testament, de Josèphe, des textes rabbiniques, donne une traduction critique de la *Massékhet Kouthim*, puis traite longuement — ce n'est pas la moins intéressante partie du Manuel, — de la théologie des Samaritains avec de nombreux emprunts à la littérature liturgique. M. M. est d'avis, avec la plupart des modernes, que la secte des Samaritains n'est en somme qu'une branche schismatique du plus ancien judaïsme et, de même que le type Samaritain a conservé peut-être à l'état pur les traits de physionomie des anciens Hébreux, leurs croyances reflètent peut-être encore, malgré les formules assez récentes qui les définissent, surtout en matière d'eschatologie, une phase doctrinale antérieure à celle qui s'est cristallisée dans l'orthodoxie pharisienne.

En expliquant quelle position occupait la secte des Samaritains en face du Judaïsme officiel, l'auteur cite (p. 178) les autres groupements plus ou moins séparatistes, tels que Esséniens, Sadducéens, Hellénistes. Il nous paraît se méprendre en joignant à cette liste la classe des « Am-Haareç », qui, pour avoir été l'objet, d'ailleurs à une époque assez tardive, de mesures légales de suspicion relativement à l'observance de certains rites, ne sauraient être considérés comme des sectaires, ni comme des « parias ».

Le volume se termine par l'étude des langues en usage chez les Samaritains, de leur alphabet, des inscriptions, du Pentateuque et du Targoum (l'auteur émet le vœu, auquel nous nous associons, qu'il paraisse bientôt une bonne édition critique de l'un et de l'autre), de la liturgie et des différentes chroniques. Outre la bibliographie déjà mentionnée, divers index faciliteront l'emploi de ce manuel, qui est enrichi au surplus de nombreuses illustrations et d'excellents fac-similés. Peu d'erreurs à signaler (p. 20, note : lire BJ, IV, 8, 1 ; p. 335, l. 7 : lire « un nouveau manuscrit »).

JULIEN WEILL.

KELLERMANN (B.). **Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums.** Berlin, M. Poppelauer, 1906, in-8° de 91 p. — ZIEGLER (Ignaz). **Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten,** *ibid.*, 1907, in-8° de 94 p.

Les savants de confession juive n'abordent en général qu'avec une certaine timidité et indirectement, souvent aussi sans suffisante préparation scientifique, l'histoire interne du Judaïsme aux environs de l'ère chrétienne et l'étude des rapports qu'il a pu soutenir avec la foi nouvelle aux premières phases de son développement. Depuis les chapitres encore utiles, mais qui datent, où Graetz a traité ce sujet, les théologiens et historiens juifs n'y ont guère consacré que des travaux de détail, des monographies, importantes à l'occasion, mais ayant toutes plus ou moins le caractère d'écrits de circonstance, de plaidoyers, de répliques, de justifications. On prend la plume pour répondre à des assertions jugées tendancieuses ou nettement malveillantes, pour rectifier des erreurs de détail, pour protester contre l'inexactitude de la peinture, recommencée à satiété, du milieu juif où le christianisme a pris naissance, contre la sévérité préconçue et partiale des jugements relatifs aux Pharisiens. Ce ne sont que revendications de priorité au profit de la morale juive traditionnelle mise en balance avec la morale évangélique, remarques sur les impossibilités historiques et juridiques des récits relatifs au procès de Jésus, discussions sur l'origine de tel dogme, sur les témoignages des écrits talmudiques et midraschiques touchant Jésus et les judéo-chrétiens. Nous ne possédons pas encore, que je sache, émanant d'une plume juive autorisée, d'essai sérieux sur l'histoire des idées religieuses en Israël dans les temps énigmatiques et troublés où tant de travaux retentissants et de discussions érudites n'ont point encore porté toute la lumière, et sur l'évolution complexe qui a fait d'une petite secte palestinienne d'abord sans éclat la future dominatrice du monde gréco-romain.

Au temps où le préjugé théologique et dogmatique dominait complètement ces études, il était naturel qu'on se tînt sur une réserve qu'un sentiment de convenance commandait assez et qu'on se bornât à l'attitude défensive. Il n'en va plus tout à fait de même à l'heure actuelle où tant de théologiens protestants et même catholiques ont affiché l'intention de se placer sur le terrain historique pour juger des origines de la foi chrétienne et ont compris combien il était non seulement expédient, mais indispensable pour leur dessein, d'apprendre à bien connaître le milieu juif des environs de l'ère vulgaire, les croyances et tendances, les mœurs, les us et coutumes, les sectes, la culture, les œuvres littéraires de ce temps. Ici, il est vrai, l'attitude de réserve dont nous parlions aurait dû se généraliser : si l'on prétend ne tenir compte que des faits, encore faut-il commencer par les bien établir et les bien circonstancier. Or, malgré le dépouillement assez méthodique, entrepris depuis longtemps par la science

tant chrétienne que juive, de toutes les sources rabbiniques, talmudiques et midraschiques qui peuvent jeter quelque lumière sur le judaïsme de l'époque visée, il s'en faut que cette besogne préparatoire si nécessaire soit suffisamment avancée pour autoriser d'ores et déjà à retracer et à apprécier ce considérable moment de l'histoire religieuse. Plus d'un théologien, cependant, quelque insuffisant que fût son bagage de faits bien datés et contrôlés, a cru devoir passer outre, et dans des matières où l'imagination et l'interprétation subjective peuvent jouer un si grand rôle, l'indéracinable préjugé a eu tôt fait d'amollir le plus sincère désir d'impartialité. C'est avec une documentation forcément superficielle, interprétée selon le vœu secret d'une conception *a priori*, qu'un grand nombre d'historiens, d'un mérite et d'un talent d'ailleurs indéniables, ont accoutumé d'exposer au grand public comment, sur les restes d'un judaïsme d'où la vie, assure-t-on, s'était retirée, a fleuri la foi de Jésus, des apôtres et des premières communautés chrétiennes. Quelques-uns, cependant, faisant état plus largement des informations juives, n'ont pas craint de battre en brèche les notions reçues et nous ont mis dès lors plus à l'aise pour traiter librement de ces problèmes délicats.

C'est ainsi que, dans ces tout derniers temps, un théologien sociologue d'Allemagne a proposé une nouvelle conception, au moins curieuse, des origines du christianisme, qui dénie aux sources chrétiennes toute valeur documentaire pour juger du mouvement religieux en Palestine au Ier siècle. L'auteur de ce paradoxe sensationnel, Albert Kalthoft, récuse le témoignage des Évangiles et des épîtres, qu'il ne croit pas antérieures à l'époque de Trajan et relègue dans le domaine de la fiction mythique la personne même de Jésus et celle de saint Paul. Les Évangiles auraient été, comme il appert de nombreux indices intrinsèques, composés à Rome et ne seraient autre chose que des spécimens de littérature messianique, analogues au livre de Daniel, et reflétant à travers les aventures imaginaires d'un héros-martyr, les persécutions et tribulations subies au commencement du IIe siècle par la jeune communauté chrétienne formée de divers groupements ou confréries d'origine tant païenne que juive.

A vrai dire, les thèses hardies développées dans *Das Christusproblem*, paru en 1903, complété en 1904 par une seconde brochure *Die Entstehung des Christentums, neue Beiträge zum Christusproblem*, ne sont pas entièrement nouvelles, mais jamais elles n'avaient été exprimées avec autant de sérieux, exclusif de tout dessein de mystification, avec une documentation aussi étendue et une aussi grande richesse d'aperçus suggestifs. Ce qui en augmente l'intérêt, c'est qu'elles sont l'œuvre non d'un laïque, mais d'un pasteur très convaincu et plein de foi dans l'avenir du christianisme tel qu'il le conçoit. Les opinions de Kalthoff représentent dans le protestantisme allemand une effort assez semblable, quoique plus radical, à celui de l'abbé Loisy en France. Elles n'ont pas été sans faire sensation et même scandale dans le camp des théologiens d'outre-Rhin. Seul, que nous sachions, le pasteur Frédéric Steudel y a adhéré. Mais elles ont beaucoup ému et scandalisé les auteurs visés par la critique incisive et

ironique de Kalthoff, Bousset et Harnack notamment (voir sur cette polémique l'article de F. Perles, dans le journal *Ost und West*, n° de juin 1904).

M. B. Kellermann s'est proposé, dans la brochure que nous annonçons, de résumer et de vulgariser pour les lecteurs juifs les théories de Kalthoff sur la genèse du christianisme et les principaux points de sa spécieuse argumentation. Kellermann fait des réserves sur la partie dogmatique des conceptions de Kalthoff, mais il en adopte à peu près tous les résultats en matière de critique historique. C'est aller un peu loin. Ce qu'il y a de plus solide, à notre sens, dans ses travaux, c'est d'abord la manière dont il dénonce le subjectivisme et l' « alexandrinisme » de la christologie de Harnack, Pfleiderer, Wernle, Wellhausen et des autres critiques prétendus affranchis, c'est ensuite l'analyse et la détermination des différents facteurs philosophique, économique, messianique, dont la synthèse, à un moment historique favorable, a fait l'Église. Kalthoff cherche et trouve dans la littérature préchrétienne, Ancien Testament, écrits hellénistiques, textes apocalyptiques, tout l'essentiel de la théologie et de l'éthique du Nouveau Testament, et chez les écrivains de l'école stoïcienne le meilleur des aspirations sociales et communistes des Évangiles. Mais, si objective que soit sa méthode de recherches, elle est dominée par un principe qui est loin d'être un axiome, c'est que l'individu n'est que la résultante du milieu social et, comme il le dit lui-même, « le point d'intersection de plusieurs lignes de culture ». Kalthoff refuse *a priori*, conformément à ce déterminisme historique, de rattacher à une ou plusieurs individualités un mouvement aussi complexe et aussi puissant que le christianisme. Et il s'y refuse d'autant plus que l'absence de témoignages probants et contemporains en faveur de la personne historique de Jésus autorise le plus complet scepticisme. Mais, de même que la sociologie de Kalthoff est sujette à caution, il est peut-être risqué de tenir pour nuls et non avenus, indépendamment de ce qu'il peut y avoir quand même d'historique sous la fiction évangélique, le renseignement fourni par Josèphe, et, si peu consistante qu'elle soit, la tradition rabbinique elle-même. Il serait à coup sûr piquant, mais non tout à fait invraisemblable, que le témoignage le moins suspect sur le Jésus de l'histoire fût de provenance juive. Quoi qu'il en soit, il y a beaucoup à retenir des pénétrantes études de Kalthoff.

M. Kellermann en a pris texte pour examiner à la fin de sa brochure le problème des *Minim*. Il y réfute les vues bien connues de Friedländer à ce sujet, reprend, avec des arguments nouveaux, la thèse de Joël sur les rapports entre le judéo-christianisme et le gnosticisme et voit dans le gnosticisme la forme originelle du christianisme paulinien, qui a été selon lui l' « Urchristentum ». De sorte que les Minim qui ont encouru les foudres pharisiennes sont bien peut-être des gnostiques, mais en ce sens que ces derniers se confondent avec l'élément chrétien primitif antinomiste.

Quand tous ces problèmes relatifs aux sectes et aux courants religieux nés au sein du judaïsme ou près de lui seront mieux élucidés, une tâche

s'imposera aux savants qui ont étudié le passé d'Israël sans prévention, ce sera d'expliquer du point de vue d'une science réellement objective et de bonne foi la formation du christianisme au sein de la société juive, son développement et les raisons de sa diffusion en Palestine et hors de la Palestine, le caractère de la lutte entre la religion-mère et les sectes rivales, en utilisant à cet effet les résultats fournis par une saine critique touchant l'âge, la valeur relative, les tendances diverses des documents évangéliques, apostoliques et patristiques, en tenant compte, d'autre part, avec discernement, des renseignements fournis par les sources juives encore si incomplètement explorées. En attendant, il convient d'accueillir avec intérêt tout essai consciencieux qui, se prévalant de la meilleure approximation de vérité historique obtenue jusqu'à ce jour, essaie d'orienter le public dans les dédales de ces origines encore si controversées.

C'est une esquisse de ce genre, conçue sous une forme toute populaire, mais appuyée sur une connaissance assez solide de l'histoire juive et des travaux récents de la critique du Nouveau Testament, qu'a publiée récemment le Dr Ignaz Ziegler, rabbin à Karlsbad ; son petit travail intitulé : *La lutte entre le Judaïsme et le Christianisme dans les trois premiers siècles chrétiens*, s'adresse à des lecteurs juifs. Il estime que ceux-ci doivent être renseignés sur ce sujet d'intérêt capital autrement que par des ouvrages dominés, quoiqu'ils en aient, et jusqu'aux plus modérés, par l'esprit de tendance. A ses yeux, un Juif, bien informé et d'esprit libre, aura plus de chance de rencontrer ici l'objectivité véritable. Illusion ou impertinence, pensera peut-être le lecteur chrétien. En tout cas, M. Z. ne craint pas d'affronter le jugement de ce dernier à condition qu'il veuille bien tenir compte comme lui des résultats les plus assurés ou probables de la critique compétente.

Pour rendre sa brochure plus attrayante et plus accessible, l'auteur en a volontairement écarté tout appareil d'érudition, réduisant les citations au minimum et s'abstenant généralement de donner ses références. Ceci est de nature à affaiblir la force probante de ses démonstrations. Et l'on ne sait pas toujours quelle est la part personnelle de l'auteur dans les hypothèses dont il est fait état. Ce qui lui appartient, c'est l'agrément de la rédaction, l'habileté et la lucidité de l'exposition, particulièrement louables dans un sujet épineux où l'on se fourvoie si aisément dans les digressions.

La question à étudier s'est posée à son esprit sous la forme suivante : Pourquoi le Judaïsme, après avoir développé avec succès une puissante propagande parmi les Grecs et les Romains, ne s'est-il pas approprié la pensée de Paul, qui sut gagner d'emblée le paganisme par l'abrogation de la Loi et triompher ainsi dans la mêlée des tendances religieuses de l'époque ? Et pourquoi, après s'être montré si ardent à refuser tout pacte avec le paganisme, a-t-il paru si indolent, si peu combatif, en présence de la victorieuse diffusion du christianisme ? Que si ce n'est là qu'une apparence, s'il a au contraire réellement lutté pour la conquête des

âmes, comment l'a-t-il fait, sous quelle forme et par quels moyens?

Ces questions sont bien posées; la réponse est, avec, çà et là, des exagérations, des erreurs, des réflexions hasardeuses, pleine de faits bien groupés et bien enchaînés. On y trouve, à côté de vues depuis longtemps en circulation, d'autres plus nouvelles, fruits des plus récentes recherches sur l'authenticité des écrits pauliniens et apostoliques. La première partie, consacrée à la critique des rapports présumables de Jésus avec les différentes autorités constituées de son temps aboutit à la conclusion suivante : la majorité des docteurs du Ier siècle n'avaient nulle raison plausible de combattre l'homme respectueux de la Loi qu'a dû être Jésus, et, en effet, ne l'ont pas combattu. Jésus, qui s'est donné comme un Messie national, aurait été victime de l'inquiétude politique des Hérodiens, lesquels, de concert avec les grands-prêtres et une aristocratie servile, y compris un certain nombre de Pharisiens mauvais teint, exigèrent que Pilate le sacrifiât.

M. Z. fait bien voir que le mouvement a dû être surtout politique et national, et que c'est l'agitateur qui fut poursuivi et condamné en Jésus. Il y a peut-être cependant quelque exagération à réduire presque à rien les motifs d'hostilité d'ordre religieux qu'on a pu faire valoir contre sa propagande. D'après Matth., VII, 28-29, Jésus parlait d'*autorité* et non comme les scribes, c'est-à-dire qu'il ne se réclamait pas de telle et telle opinion, comme l'exigeait l'usage rabbinique. S'il en a été réellement ainsi, il a pu y avoir la matière à un grief sérieux, sans aller toutefois jusqu'à une haine mortelle.

M Z. explique comment les deux tendances essentielles, mais complémentaires du messianisme prophétique, la tendance particulariste et la tendance humanitaire ou internationaliste, ont fait fortune plus spécialement, sinon exclusivement, l'une en Palestine, l'autre dans la Diaspora. Là où les Juifs ont été mêlés plus étroitement au paganisme hellénique, on attendait un Messie dont la mission fût plutôt morale que nationale. Attendait-on qu'il résolût, entre autres, la grave question de savoir si les païens pourraient entrer ou non, sans se soumettre aux lois cérémonielles, dans la famille d'Abraham? M. Z. le suppose (p. 31) assez arbitrairement.

C'est à Paul de Tarse, juif non pas pharisien, mais hellénisie, comme une critique soigneuse des dates et un examen attentif de certains textes manifestement tendancieux semble l'établir (v. p. 49 et suiv.) qu'il était réservé de faire de Jésus, de ce personnage qui n'eût guère laissé de traces, si l'épisode fût resté confine à la Palestine, un Messie selon la formule rêvée par les internationalistes de la Diaspora.

Toutefois la notion du Messie ressuscité ne fut guère accueillie que des Grecs crédules habitués à des mythes analogues. Les Juifs reçurent fraîchement les apôtres du nouveau dogme. Le salut se fera donc contre eux, quand Paul se sera vu obligé de renoncer à les convertir. Pourquoi, se demande M. Z., durant cette propagande, nulle voix ne se fait-elle entendre au Beth-Din de Jérusalem pour soutenir la foi circonvenue des commu-

nautés juives extra-palestiniennes ? C'est, dit-il, qu'après l'an 40 et jusqu'en 135 la métropole fut trop occupée de questions vitales et d'agitations intérieures pour avoir l'oreille à ces choses du dehors. De fait, le silence des textes rabbiniques à l'égard de la periode envisagée fait croire que la question ne fut pas à l'ordre du jour, ou, plutôt, dirons-nous, que les progrès de la secte des partisans de Jésus ont été purement et simplement ignorés, un judéo-chrétien ayant dû longtemps ressembler à s'y méprendre à un Juif On ne perçoit d'allusion à la nouvelle foi que vers la fin du Ier siècle, dans la bouche de docteurs qui en avaient entendu parler peut-être à Rome où ils séjournèrent quelque temps, Eliézer b. Hyrkanos, Gamliel II, Josua b. Hanania, Akiba. Ici, M. Z. fait des suppositions un peu hasardeuses sur les impressions que ce séjour put inspirer à ces docteurs touchant le christianisme. Ils y auraient conçu une opinion assez favorable de sa diffusion chez les païens. Aucun texte n'autorise une semblable hypothèse. Leurs rapports avec les Minim, dont on trouve quelques traces, ne peuvent s'entendre qu'avec des judéo-chrétiens de Palestine, dont on commençait à se méfier sérieusement. Akiba a-t-il vraiment « constaté sans déplaisir la diffusion du christianisme » (p. 61) même comme préparant la voie au messianisme juif ? Cette diffusion n'était pas encore assez considérable vers 95 pour qu'elle ui ait inspiré ces vues de haute philosophie religieuse. Et n'est-ce pas, d'autre part, un peu par réaction contre les progrès du christianisme et des autres sectes antinomistes qu'Akiba s'est fait le légaliste renforcé qu'on connaît ? Quand plus tard R. Néhémia prononce cette curieuse parole (*San.*, 97 *a*) : « le Messie ne paraîtra que lorsque tout l'empire romain sera converti au christianisme », cette conversion, loin d'être considérée comme un bienfait en elle-même, apparaît bien plutôt comme un mal dont l'excès même hâtera l'avènement des temps meilleurs. Il ne s'agit pas d'une transition heureuse entre l'erreur et la vérité, mais d'une aberration générale qui rendra inévitable la manifestation de cette vérité même. Le mot de Josua b. Hanania, *Hacidé oummot haolam*, etc., vise apparemment les demi-prosélytes, les païens judaïsants ou vivant selon les lois noachites : je doute que l'illustre docteur l'ait appliqué spécialement aux pagano-chrétiens.

On ne sait rien des controverses qui ont dû se produire en Palestine au début du IIe siècle. Comme déjà la catastrophe de 70, la guerre de Quiétus sous Trajan semble bien avoir accentué la séparation entre les destinées juives et chrétiennes.

C'est au début du IIIe siècle, d'après M. Z., mais déjà, je crois, dans le dernier tiers du IIe siècle, Césarée étant devenue le siège d'un évêché, puis d'une école de théologiens chrétiens et en même temps la métropole de la science juive, que le christianisme revient de la Diaspora en Palestine. Déja fort solidement constitué en dogmes, il est l'objet de controverses entre clercs et docteurs. M. Z. souligne le caractère dogmatique de ces controverses. Il semble exagérer ici le nombre et l'importance des allusions juives aux dogmes chrétiens.

Il est plus heureux en montrant comment les homélistes juifs usent

de toutes les ressources de la dialectique midraschique pour lutter contre la mauvaise impression que pouvait produire en Israël le spectacle de l'insuccès de ses efforts politiques de restauration, insuccès interprété par l'Église comme un signe de déchéance religieuse et comme une preuve éclatante, encore qu'indirecte, de sa propre vérité. Avec insistance, le Midrasch s'efforce de démontrer qu'Israël reste le peuple de Dieu malgré la défaite. A l'argumentation chrétienne qui infirme la valeur de la Loi en alléguant, par exemple, Abraham justifié avant la circoncision, s'oppose la naïve conviction que les patriarches ont tous pratiqué la Tora, et que Dieu lui-même l'observe.

Après cette ère de controverses, le judaïsme se renferme de plus en plus jalousement dans le réseau de la Loi préservatrice. Selon M. Z., on peut dire que l'intransigeance juive a non seulement sauvé le judaïsme, mais empêché le christianisme en cours de développement de tomber du côté où il penchait, c'est-à-dire du côté du paganisme. « Sans la tendance conservatrice des douze apôtres, dit un théologien chrétien cité par M. Z., qui tinrent ferme à rester solidaires avec leur peuple dans la joie et dans la peine, le trésor de l'Ancien Testament aurait difficilement été conservé dans le christianisme. Le siècle suivant a produit un tel afflux de pensée hellénique qu'on le doit remercier pour les fortes ancres avec lesquelles il a rattaché le christianisme au fond solide de la Révélation de l'Ancien Testament. »

L'auteur termine par de longues considérations sur le monothéisme strict, ses exigences, les rapports entre le facteur religieux et le facteur national en Israël, qui ne manquent pas d'intérêt, ni parfois d'éloquence, mais que nous n'avons pas à apprécier ici.

Souhaitons que cette brochure de bonne vulgarisation devienne un jour un livre écrit avec la documentation et l'ampleur qui conviennent au sujet.

JULIEN WEILL.

BAROL (M.), **Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel.** Berlin, Mayer et Müller, 1907; in-8° de VIII + 58 pp.

L'âge d'or de l'histoire de l'exégèse en Espagne fut suivi d'une seconde floraison en Provence[1], à la suite de l'immigration de savants venus de la péninsule ibérique, qui, maîtres de la langue arabe et familiarisés avec les ouvrages des classiques judéo-arabes, exercèrent dans le sud de la France leur triple activité de maîtres, de traducteurs et d'écrivains.

1. Dans la littérature rabbinique ce nom s'applique au Languedoc aussi bien qu'à la Provence ; c'est la « Province » romaine.

L'exégèse scripturaire basée sur la philologie scientifique et sur la raison réfléchie y fut introduite, si l'on fait abstraction du séjour passager d'Abraham Ibn Ezra, par Joseph Kimhi et c'est à lui que vient se joindre, outre ses deux fils Moïse et David, un autre de ses disciples les plus éminents, mais peu remarqué jusqu'ici : Menahem ben Simon de Posquières.

Menahem termina en 1191 un commentaire sur Jérémie, qui avait été précédé d'un autre sur Ézéchiel; l'un et l'autre se sont conservés dans deux manuscrits, le premier à Paris (Bibliothèque Nationale, n° 192), l'autre à Londres Ms. (British Museum, Catal. Margoliouth, I, n° 237). Mais les deux copies proviennent d'un même texte, car, à part des variantes de détail (voir p. 8, n. 2), dans l'un comme dans l'autre le commentaire d'Ézéchiel s'interrompt à XLIV, 18, et il n'y a pas lieu de supposer que Menahem se soit attaqué à Jérémie avant d'avoir terminé Ezéchiel. De ces commentaires, Dukes d'abord [1] et d'autres après lui (v. p. 8-9) avaient donné quelques extraits, mais M. Barol compte les publier intégralement et son étude présente, composée avec science et conscience, se donne précisément comme une sorte d'introduction à l'édition projetée.

Les commentaires auxquels l'exégèse de Menahem ressemble le plus sont ceux d'Ibn Ezra, avec ces différences que la partie grammaticale et lexicographique est chez lui encore plus importante, que la philosophie et l'allégorie ne sont pas mises à contribution, que le côté esthétique de l'Écriture sainte est pris en considération et que la langue est claire et appropriée au sujet (p. 26 et suiv.), qualités qui permettent de ranger l'auteur à côté des classiques représentants espagnols du Peschat. Il y a donc lieu d'admettre avec M. Barol (p. 6 et suiv.) qu'il a commenté Jérémie et Ézéchiel vraisemblablement parce que les commentaires d'Ibn Ezra font justement défaut sur ces deux livres. Il est vrai que ce dernier se réfère parfois à des explications qu'il a données sur ces deux livres ; mais on ne doit pas en conclure à l'existence de commentaires suivis, mais tout au plus à celle de notes préparatoires, opinion que j'ai moi-même développée [2] et qu'il aurait fallu indiquer ici.

Menahem a en commun avec Ibn Ezra l'abondante utilisation, on pourrait dire l'exploitation des ouvrages antérieurs; ces prédécesseurs, qui ne sont pas toujours nommés, sont relevés en détail par M. Barol (p. 22 et suiv.). Comme il est très probable qu'il ne savait pas l'arabe (p. 25, n. 6), il a mis à profit les travaux composés en cette langue dans des traductions hébraïques : les écrits de Hayyoudj dans la traduction d'Ibn Chiquitilla [3], la grammaire et le dictionnaire d'Aboulwalid (à l'égard duquel sa dépendance est la plus étroite) dans celles de Juda Ibn Tibbon, le Moustalhak, enfin, qu'il appelle ספר ההשגה, dans celle d'Obadya, comme le montre la ressemblance littérale des deux textes (p. 28) [4]. D'ailleurs, Menahem n'est pas le plus ancien auteur qui l'utilise, car elle

1. *Ltbl. d. Orients*, 1847, p. 513 et suiv.
2. *Z. f. H. B.*, VII, 82.
3. M. B. écrit Chikitilla ; il faut ou Gikatilla ou Chiquitilla.
4. Rectifier d'après cela mon indication dans *Revue*, LII (1906), 58.

est également connue d'un contemporain du nord de la France, le commentaire anonyme de Job édité par Wright[1].

Il est singulier que Menahem n'ait laissé que peu de traces dans la littérature juive. Il n'est cité nommément que par son neveu, l'auteur anonyme de l'ouvrage grammatical *Sékhel Tob*[2] (p 2, n. 1), mais peut-être a-t-il été également connu et utilisé par Moïse b. Schéschet (p. 2, n. 2).

Comme M. Barol se propose d'éditer complétement le commentaire, il a évité d'en donner dans son étude de longs extraits et il n'en a reproduit qu'à l'occasion. En revanche, il en fournit à la fin sous la forme d'annexes. L'annexe I *a* contient 4 citations de Saadia qui se trouvent dans Menahem; la quatrième, sur Ez., XIII, 17, se rapporte à l'histoire de la pythonisse d'Endor et était déjà connue (cf. p. 51, n. 1), mais les trois premières, sur Jér., I, 5, 6 et LI, 11, sont inédites. Cependant, il ne faut pas en conclure que Menahem aurait connu le commentaire du Gaon sur Jérémie (qui a d'ailleurs certainement existé), d'autant plus qu'il ne connaissait pas l'arabe : il a emprunté ces citations à une source secondaire. En outre, il donne formellement la première comme ayant été reçue oralement (ופי׳ זה הפסוק שמעתי על הגאון רב סעדיה ז״ל שפירש כן וכו׳), ce qui doit probablement se rapporter aussi à I, 6. Quant à l'explication de הברו, dans LI, 11, comme האברו, Isaac b. Elazar Hallévi la donne effectivement comme étant de Samuel ha-Naguid, non dans le *Séfat Yéter*, mais dans son *Séfer ha-Riqma*[3] de sorte que la paternité de Saadya

1. V. *Revue, ibid.* — L'explication de Menahem sur Jér., VIII, 13, concorde presque littéralement avec celle d'Ibn Bal'âm. Elle est ainsi conçue (publiée par Antoine Lévy, *Die Exegese bei den französischen Israeliten*, p. 24) : אסף אסיפם נאם ה׳ אסף מקור מעלומי העין והאלף נוסף כאלף אדוש ידושנו והיד אסיפם הבא אחריו שהוא מעלומי העין ויש מפרש האלף מעקר מגזרת אסופי חרב (l. רעב) ויהיו שניהם בענין אחד ופירושו ענין כריתה וכליון. Comp. le commentaire d'Ibn Bal'âm (dont l'édition, par M. Israelsohn, est sous presse) : אסף אסיפם נאם ה׳. אלמצדר מן גיר ציגה אלפעל לאן אלפעל תקיל ואלמצדר כפיף ותתנאזעה אקואל מנהא אן תכון אלאלף מזידה מתלהא פי אדוש ידושנו ויבקא סוף והו מצדר כפיף לכנה מעתל אלעין מתל אסיפם ומנהא אן תכון אלאלף אצלה ויכון מן מעני אסיפם ומן גיר לגתה אעני מן קולה ולא יהיו עוד אסופי רעב ומנהא אן יכון מן מעני ואסף איש טהור ויכון אלמעני גמע אקטעהם וישתק אסיפם מן אסף אדם ובהמה. Cependant cette concordance ne suffit pas pour permettre de considérer le commentaire d'Ibn Bal'âm comme source de Menahem. Sur le fond de l'explication, cf. Hayyoudj, *s. v.* סוף (éd. Jastrow, p. 108), Aboulwalid et Kimhi, *s. v.* אסף.

2. Édit. B. Meyer, Cracovie, 1894.

3. Cf. Dukes, *Ltbl. d. Orients*, 1848. 710. Elle est citée de même par Ibn Bal'âm dans son commentaire précité, *ad loc.*, au nom du צאחב רסאיל אלרפאק, c'est-à-dire de Samuel ha-Naguid, et combattue en termes très violents : והדא מן אלתפלסף אלבעיד אלדי יכרג אלי אלזנדקה פי אלתפסיר. — Joseph b. David de Grèce, dans son *Menorat ha-Maor* manuscrit (v. en dernier lieu à ce sujet mon *Tankhoum Yerouschalmi*, p. 38, n. 1), mentionne aussi cette explication au nom de Samuel d'abord, *s. v.* : ומזה הענין המבינתך יאבר נץ... ועל דעת ר׳ שמואל הנגיד ז״ל אבר הברו החצים הוא מזה הענין והטעם הדביקו בחצים אברת העוף לעוף ודע כי הברו במהרה ועוד אזכור זה בע״ה בערך ברר. *S. v.* ברר, il dit : ברר

repose peut-être ici sur un malentendu. — L'annexe I *b* contient des additions aux citations du commentaire d'Ézéchiel par Hananel b. Houschiel publiées pour la première fois par Dukes [1]. Comme ces citations n'étaient ni complètes ni très correctement reproduites, les émendations (p. 29, n. 4) et les additions sont des plus utiles. Menahem est en effet, à ce que nous savons jusqu'à présent, le seul auteur qui ait connu ce commentaire de Hananel (qu'il cite formellement sur XXIV, 5 : ומלת דור ראיתי בספרו מפורש); mais il est remarquable qu'il ne le mentionne que sur les chap. XXII-XXVIII : peut-être n'en a-t-il connu qu'un fragment. — Enfin l'annexe II contient les nombreuses explications citées par Menahem au nom de Moïse Kimhi, qui forment une nouvelle contribution à la connaissance de l'exégèse de ce dernier [2]. Ces citations aussi ont déjà été publiées dans une thèse en hongrois (et pour cette raison inconnue) sur Moïse Kimhi, par M. Schwarz [3], mais elles l'avaient été, elles aussi, incomplètement et fautivement. Ainsi que le suppose M. Barol (p. 34, n. 1) Menahem les a probablement entendues de la bouche de Moïse pendant leurs études communes sous la direction du père de ce dernier. Quant à David Kimhi, un peu plus jeune, Menahem ne le cite jamais pas plus qu'il n'est cité par lui. Si l'on trouve néanmoins les mêmes explications en beaucoup de passages, c'est que Joseph Kimhi aura été la source commune.

Nous espérons voir très prochainement l'édition projetée par M. Barol, qui promet d'être un enrichissement précieux de la littérature exégétique du moyen âge.

Varsovie.

SAMUEL POZNANSKI.

החצים הוא ענין נקיון ולטישה ובלשון קדר אצקלו והוא ענין ברה כחמה והוא גם כן ענין יתבררו ויתלבנו וכבר כתבתי דעת ר' שמואל הנגיד בערך אבר.

1. *Ltbl. d. Orients*, 1848, 209 et suiv., où les a prises Berliner, *Migdal Hananel*, p. 43-44.

2. Sur Jér., XXIII, 36, il est inutile de corriger הא ההודעה en הא הידיעה (cf. aussi Bacher, *Abraham Ibn Esra als Grammatiker*, p. 121, n. 21) ; sur Ezéch., VII, 7, cf. mon *Tanhoum Yerouschalmi*, p. 36. — Le grammairien anonyme (מדקדק, cf. p. 34) cité par Menahem sur Jér., XVI, 16, au sujet de la forme ודיגרם n'est pas Moïse Kimhi, mais Isaac ibn Yaschoûsch (v. en dernier lieu *Revue*, XXXVI, 301, et la littérature citée à cet endroit). Mais Menahem pouvait avoir emprunté son opinion à Moïse Kimhi sur Job, XXII, 22.

3. Budapest, 1893.

ADDITIONS ET RECTIFICATIONS

T. LIV, pp. 134 et s. — La Meguilla de Saragosse publiée par M. Danon a paru presqu'en même temps dans l'ouvrage de S. A. Rosanes, דברי ימי ישראל בתוגרמה, Ire partie (Husiatyn, 1907), pp. 209-212, qui la désigne également comme inédite. En réalité, elle a déjà été imprimée deux fois, d'abord à part, dans une plaquette intitulée מגלת סארגוסאנוס (Jérusalem, 1872 ; 5 ff. pet. in-8°) ; puis dans Moïse Zlatki, נר משה (Jérusalem, 1882), fol. 83-84. Cf. Steinschneider, *Die Geschichtsliteratur der Juden*, I, § 70, et mes additions dans *J.Q.R.*, XVIII, 187-188. — *Samuel Poznanski.*

Le gérant :
ISRAEL LÉVI.

TABLE DES MATIÈRES

REVUE

ARTICLES DE FOND

APTOWITZER (V.) Mélanges 54
BUECHLER (A.). Le mot ויתקלס dans le Kaddisch 194
DANON (Abr.). Quelques Pourim locaux 113
DARMESTETER (Arsène). Les Gloses françaises de Raschi dans la Bible (*suite*) ..... 1 et 205
HILDENFINGER (P.). La typographie hébraïque de Villeneuve 259
LÉVI (Israël). I. La colonie juive d'Assouan au ve siècle avant l'ère chrétienne 35
II. Le temple du Dieu Yahou et la colonie juive d'Éléphantine au ve siècle avant l'ère chrétienne 153
III. Notes sur le texte araméen du Testament de Lévi récemment découvert 166
LÉVY (Isidore). Notes sur la géographie biblique de Josèphe 45
LIBER (M.). Le commentaire du Pentateuque attribué à Ascher b. Yehiel et le manuscrit hébreu n° 399 de Dresde 64
MARMORSTEIN (A.). Les « Épicuriens » dans la littérature talmudique. 181
MITRANI-SAMARIAN (S). I. Le sac de Cordoue et le testament d'Anton de Montoro 236
II. Un sermon valencien de saint Vincent Ferrer 241
III. Un typographe juif en Espagne avant 1482 246
SCHWAB (Moïse). I. Version espagnole des Alphabets de Ben-Sira 107
II. Une homélie judéo-espagnole 253
WELLESZ (J.). Hayyim b. Isaac Or Zaroua 102

NOTES ET MÉLANGES.

BACHER (W.). I. Essai d'une nouvelle explication de l'expression וְאִיתִימָא 273
II. Deux corrections aux poésies de Samuel Hanaguid 275
BAUER (Jules). Les Juifs comtadins pendant la Révolution 284

Buechler (Ad.). La Septante sur I Samuel, v, 6, 9 269
Jusselin (Maurice). Projet d'ordonnance concernant la situation des Juifs sous Jean II le Bon 142
Lambert (Mayer). Notes exégétiques et grammaticales 267
Lévi (Israël). Le martyre des sept Macchabées dans la Pesikta Rabbati. 138
Mitrani-Samarian (S.). Deux Juifs capturés par les Uscoques 280
Poznanski (Samuel). I. Le nom de 'Isâ porté par des Juifs 276
II. La version espagnole des Alphabets de Ben Sira 279
Reinach (Théodore). Hérodote et le Talmud 271
Schwab (Moïse). Une inscription hébraïque à Chalcis 282
Simonsen (D.). Les marchands juifs appelés « Radanites » 141

BIBLIOGRAPHIE.

Dussaud (René). Sidon, a study in oriental history, par Frederick Carl Eiselin 287
Lambert (Mayer). Sprachwissenschaftliche Untersuchungen zum Semitischen, par J. Barth 285
Poznanski (Samuel). I. Zur Würdigung der Exegese Joseph Kara's [Avec : פירוש ספר שופטים לר' יוסף קרא הו"ל מתוך כ"י קירכהיים שמעון עפנשטיין], par S Eppenstein 147
II. Menachem ben Simon aus Posquières und sein Kommentar zu Jeremia und Ezechiel, par M Barol 302
Schwab (Moïse). Les Arabes en Syrie avant l'Islam, par R. Dussaud... 290
Weill (Julien). I. Das Wesen des prophetischen Judentums. Ein Beitrag zum Verständniss der Propheten, par S. Kaatz 291
II. The Samaritans, the earliest Jewish sect, their history, theology and literature, par James Alan Montgomery 294
III. Kritische Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Christentums, par B. Kellermann. — Der Kampf zwischen Judentum und Christentum in den ersten drei christlichen Jahrhunderten, par Ignaz Ziegler 296

Additions et rectifications 306

Table des matières 307

VERSAILLES. — IMPRIMERIES CERF, 59, RUE DUPLESSIS.

BINDING SECT. OCT 27 1980

DS
101
R45
t.54

Revue des études juives;
historia judaica

79

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 08 11 23 09 010 7